Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife [1]

RITA LAURA SEGATO

Introdução

Cada sociedade humana ou época tem, manifestamente, um núcleo de preocupações ou temas em torno dos quais são construídas partes significativas de seus sistemas simbólicos. O trabalho do antropólogo, como intérprete, consiste em detectá-los, expor analiticamente a maneira como que eles são tratados na cultura em questão e iluminar a forma como orientam a interação social. Como tentarei demonstrar, nos cultos xangô da tradição Nagô, um dos motivos recorrentes nas representações e na organização social dos seus membros é o esforço sistemático de liberar as categorias

---

1 Este artigo divulga alguns aspectos da vida dos membros de casas de culto Nagô do Recife abordados na minha tese de doutoramento (Segato, 1984). A mesma teve por tema central o uso dos *orixás* nagô como rótulos de personalidade com relação a uma concepção do eu que é peculiar a estes cultos. O trabalho de campo foi desenvolvido em três períodos: o primeiro foi de janeiro a junho de 1976, o segundo de julho a setembro de 1977 e o terceiro de dezembro de 1979 a agosto de 1980. Contei para a sua realização com verbas da Organização dos Estados Americanos e dois auxílios de pesquisa da Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, assim como respaldo institucional através de convênios entre o Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF) de Caracas, o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais de Recife e o então Centro Nacional de Referência Cultural (hoje Fundação Pró-Memória) de Brasília. Agradeço a Alcida Rita Ramos e a José Jorge de Carvalho, que leram o texto original, seus comentários e sugestões.

de parentesco, de personalidade, de gênero e sexualidade das determinações biológicas e biogenéticas a que se encontram ligados na ideologia dominante da sociedade brasileira, assim como remover a instituição do matrimônio da posição pivô que ela ocupa na estrutura social, de acordo com essa ideologia. Estas duas características da visão do mundo do xangô, parece-me, podem ser relacionadas à experiência histórica da sociedade escravocrata no Brasil, já que dela emergiu o grupo humano que originou o culto.

Fui levada a prestar atenção a esta temática pela ênfase espontânea dada, pelos membros com quem me relacionei, a certos aspectos da sua vida social e da mitologia do xangô, e pelos assuntos que apontam com maior freqüência nas suas conversas. Como tentarei demonstrar, tanto o princípio de indeterminação biogenética como a concepção do matrimônio e da família próprios do xangô podem ser identificados: 1) na prática de atribuir 'santos-homem' e 'santos-mulher', indistintamente, a homens e mulheres como tipos de personalidade; 2) no tratamento dado pelos mitos aos papéis femininos e masculinos dos orixás que formam o panteão e às relações que estes mantêm entre si; 3) na visão crítica dos membros com relação aos direitos derivados da maternidade de sangue ou biogenética; 4) na importância à família fictícia que é a 'família de santo' e à adoção de 'filhos de criação', em detrimento do parentesco baseado em laços de sangue; 5) na definição dos papéis masculinos e femininos dentro da família de santo e 6) na bissexualidade da maioria dos membros masculinos e femininos do culto, assim como nas noções relativas à sexualidade que se revelam no discurso e na prática. Nas seções que se seguem, passarei a referir-me a cada uma destas questões, apontando para o que elas têm de comum, e as vincularei às vicissitudes da família negra durante o regime de escravidão e depois dele, na tentativa de chegar à explicação histórica e contextual que permita fazer sentido desta visão de mundo. Além disso, é importante ressaltar que os aspectos mencionados descrevem noções e comportamentos dos membros iniciados ou iniciantes e não daquelas pessoas que se aproximam do culto como clientes esporádicos em busca de soluções para problemas específicos ou para solicitar uma leitura do oráculo de búzios.

Antes de continuar, quero advertir que parte dos meus dados poderá surpreender os estudiosos do assunto, como, por exemplo, as minhas referências à aversão que muitos dos meus informantes manifestaram pelo caráter de Iemanjá e a minha ênfase na homossexualidade, particularmente a feminina, como um aspecto es-

trutural e não acidental ou supérfluo para compreender a visão do mundo do culto. Com respeito a Iemanjá, ela é sempre descrita na literatura como o venerado orixá mãe, para quem esplêndidas oferendas florais são devotamente depositadas em todas as praias do Brasil. De acordo com meus informantes, esta é apenas a faceta estereotipada do orixá, cujas qualidades negativas ficam ocultas para o grande público. Sobre a homossexualidade feminina, as mulheres dos cultos afro-brasileiros têm sido descritas repetidamente como poderosas e independentes (Landes, 1953, 1967, Bastide, 1978, Silverstein, 1979, entre outros), mas pouco foi falado sobre sua sexualidade. De fato, a alta incidência de homossexuais masculinos entre os membros do culto já é bem conhecida, havendo sido apontada e analisada em muitos trabalhos antropológicos sobre ele em várias cidades do Brasil (Landes, 1940, 1967; Bastide, 1945: 93-94; Ribeiro, 1969; Leacock e Leacock, 1975; Fry, 1977, entre outros), enquanto que a presença de comportamento homossexual entre as mulheres tem sido menos divulgada e mereceu não mais que umas três linhas no total da vasta literatura sobre religiões afro-brasileiras (Ribeiro, 1970: 129, Fry, 1977:121). Contudo, durante o meu terceiro período de campo no Recife, depois de ter morado por alguns meses dentro de uma casa de culto, e como resultado da minha crescente intimidade com o povo do santo, vim a saber sobre a prática tradicional e muito generalizada de amor sáfico entre a grande maioria das filhas de santo das casas em que trabalhei. Estas mulheres são, geralmente, bissexuais e são raros os casos de homossexualidade exclusiva. A homossexualidade feminina constitui uma tradição, um costume transmitido de geração a geração e, de acordo com as minhas observações, as mães não a escondem dos seus filhos, e até seus parceiros masculinos são cientes dela. A sua negação, por parte de alguns pais ou mães de santo interessados em adquirir boa reputação frente aos leigos que se aproximam do culto, deve-se a que eles sabem da contradição existente entre este aspecto da tradição do xangô e o sistema de valores dominante na sociedade brasileira.

É possível que as peculiaridades do culto que menciono, tais como a aversão a Iemanjá e a aceitação da homossexualidade, estejam presentes somente no Recife. De fato, como se sabe, existem diferenças que caracterizam o culto dos orixás em cada uma das cidades onde ele existe. Por exemplo, alguns orixás que são muito importantes e que, freqüentemente, descem em possessão em outras partes do país, como Oden (Oxossi), Obaluê, Nanã, Oxumaré e Exu,

têm poucos ou nenhum adepto dedicado exclusivamente ao seu culto na tradição nagô do Recife. Também diferem os repertórios musicais e os tambores usados. Mas, práticas essenciais, como a de atribuir um orixá a cada membro como patrão da sua identidade pessoal e classificador da personalidade (o 'dono do ori' ou 'dono da cabeça', ver Bastide, 1973:42, 1978: 257 e 280; Ribeiro, 1978: 126-129; Motta, 1977:17; Binon-Cossard, 1981; Lepine, 1981; Augras, 1983; Verger, 1981; Segato, 1984), assim como o estilo de vida dos membros do culto, parecem não exibir variações dramáticas em lugares distantes. As diferenças apontadas pelos membros que costumam viajar fazem referência, sobretudo, ao código de etiqueta, aos comportamentos obrigatórios durante rituais e, como já disse, aos orixás que descem em possessão e são, normalmente, usados como modelos de identificação. Contudo, os valores, noções e estilo de vida que os viageiros de Recife dizem achar em casas de culto que visitam em outras cidades parecem-lhes perfeitamente compatíveis com os seus próprios e permitem-lhes alcançar uma rápida familiaridade.

A Etnografia do Culto Xangô de Tradição Nagô

1. *Os orixás como descritores femininos e masculinos da personalidade*

Um dos aspectos fundamentais do culto é a relação de equivalência que se estabelece entre seus membros e os orixás ("santos") do panteão sobre a base das similaridades de comportamento entre uns e outros. Desta maneira, os orixás servem como uma tipologia para classificar pessoas de acordo com a sua personalidade.

No Recife, são seis os orixás entre os quais, normalmente, se faz a escolha do santo a ser adscrito pelo processo de iniciação que vincula, ritualmente e de maneira definitiva, cada novo membro ao seu 'dono da cabeça'. Na maioria dos casos, dentre estes seis, um segundo orixá ou 'ajuntó' é também apontado para completar o quadro das afinidades espirituais do novo filho de santo. Destes seis, três são masculinos e três femininos e, entendidos como sendo psicologicamente femininos ou masculinos, independentemente do seu sexo.

Geralmente, quando uma pessoa se aproxima pela primeira vez de uma casa de culto, os membros da casa observam-lhe o compor-

tamento e tentam dar-lhe o santo 'de cabeça', isto é, intuir seu santo sem recorrer ao oráculo ou jogo de búzios. Tanto o pai como a mãe de santo da casa como outros membros se empenham nesta busca de similaridades entre o recém-chegado e um dos orixás do panteão. Nos casos em que é difícil definir o santo de entrada, muitas vezes, o que se faz é tentar entender se a pessoa tem um 'santo-homem' ou um 'santo-mulher'. Para isto, alguns aspectos são especialmente observados, tais como a expressão facial e a maneira como a pessoa parece tomar suas decisões.

Deste modo, é possível dizer que os orixás, na sua primeira subdivisão em masculinos e femininos, constituem estereótipos de gênero. A oposição entre ambos os estereótipos se baseia nuns poucos traços que cada grupo compartilha com exclusividade. Os 'santos-homem' — e, portanto, os filhos e filhas de santos-homem — são descritos como 'autônomos' na maneira de agir, e os 'santos-mulher' como 'dependentes'. A 'autonomia' é apontada como uma característica dos santos masculinos, mesmo no caso de Orixaolufõ, o velho Orixalá, que é extremamente paciente e calmo; o seu oposto, 'dependência', caracteriza os santos femininos, mesmo no caso de Iansã, que tem um temperamento 'quente', é voluntariosa, lutadora e agressiva. Embora a autonomia, entendida como a capacidade de tomar decisões e resolver problemas sem necessitar de orientação ou estímulo externo, seja vista como um traço vantajoso, diz-se que ela faz as personalidades masculinas muito inflexíveis e refratárias às críticas. Por outro lado, os filhos e filhas de santos femininos têm a franqueza de depender da aprovação ou da direção dos outros e, em muitos casos, essa aprovação constitui o objetivo mesmo das suas ações, mas se diz que isto não só lhes permite procurar ajuda e conselho, como também cooperar e engajar-se em empresas por outros lideradas. Devido às vantagens e desvantagens de cada um dos grupos, o povo do santo considera que é sempre melhor ter uma combinação de um santo masculino e um santo feminino como 'dono da cabeça' e 'ajuntó', respectivamente, ou vice-versa [2]. De qualquer maneira, considera-se que todo membro sempre tem uma personalidade predominantemente masculina ou feminina, a primei-

---

2 Uma mulher do culto que tinha dois santos femininos — Oxum e Iansã — como dono da cabeça e ajuntó, queixou-se de não ter um santo-homem, dizendo;

> *Eu me sentiria muito mais segura se eu tivesse Xangô (seu terceiro santo) em segundo lugar e não Iansã, assim eu teria um homem a quem recorrer: um (santo) homem é sempre um um braço forte para sustentar-se. Iansã é uma santa muito*

ra apresentando uma fisionomia 'áspera' e a segunda traços faciais mais delicados.

Dentro de cada categoria, fala-se também em graus de feminilidade e masculinidade relativa. Entre os orixás mulher, Oxum, a filha mais nova, é considerada como epítome do feminino: sensual, ingênua, dócil e infantil, desejosa de curar, ajudar e cuidar dos fracos. Iemanjá é vista como um pouco menos feminina porque é a mãe dos orixás e é, por isso mesmo, mais velha e mais inibida. Apesar de seus gestos meigos, ela mostra menos interesse em dar-se ou prestar atenção aos outros. Ela é, em geral, mais distante, e sua meiguice é interpretada, simplesmente, como 'boas maneiras' ou 'polidez' no trato. No outro extremo, Iansã é descrita como uma mulher masculina, com uma personalidade quase andrógina. Não poupa esforços para alcançar os seus objetivos e, no papel de esposa de Xangô, é a sua companheira e a colaboradora na guerra mas não aceita coabitar com ele. Mesmo assim, embora Iansã difira dos outros orixás feminos por seu temperamento agressivo e sua vontade de vencer, ela ainda compartilha com eles a disposição de acompanhar Xangô e cooperar com ele na empresa de conquistar a terra dos malés (um mito famoso de xangô), bem como no sentido de identidade que se define como feminino.

Por outro lado, entre os santos-homem, Ogum é visto como epítome de masculinidade, o dono do trabalho e da guerra, um homem solitário da floresta que não se relaciona humanamente com ninguém; ele é tenso, sizudo, sério e objetivo. Xangô é considerado como algo menos masculino que Ogum, já que é mais emocional e afetivo. Também ele teve que depender umas poucas vezes da proteção do seu pai Orixalá e de sua mãe, Iemanjá. Finalmente, Orixalá, o pai de todos, apesar de ser descrito como muito masculino no seu grau de autonomia e na inflexibilidade das suas opiniões, exibe também alguns traços comuns a Iemanjá e a Oxum, tais como sua suavidade e meiguice; é mais paciente e tolerante que Ogum ou Xangó. Em síntese, embora Orixalá tenha grandes diferenças

---

forte, muito decidida, mas ela não necessitou de um homem (Xangô) para ir à guerra?... Com duas santas mulheres eu sempre sinto um vazio dentro de mim mesma que eu não consigo explicar. Então, quando eu quero resolver um problema difícil, fixo meus pensamentos no meu terceiro santo, Xangô, e parece que eu estou com ele, que atuo como ele. Xangô é masculino, e quem é masculino é sempre mais autônomo, mais capaz de tomar uma decisão rápida e se virar sozinho em qualquer situação.

temperamentais com relação a Ogum e a Xangô, é semelhante a estes em sua percepção do eu como um agente eminentemente autônomo. Portanto, a qualidade essencial para definir o gênero da personalidade ainda não é o temperamento, mas o sentido do eu como agente autônomo ou dependente. Só esta última qualidade é entendida como um componente relevante da identidade de gênero do sujeito, indicada pelo santo a ele atribuído.

De fato, as qualidades classificadas dentro desta visão de mundo como femininas e masculinas não diferem muito dos estereótipos ocidentais de comportamento masculino e feminino, tal como eles são apresentados na literatura psicológica (ver, por exemplo, Williams e Bennett, 1975, e uma resenha em Archer e Lloyd, 1982). A abordagem do Xangô aproxima-se, também, da psicologia ocidental no seu reconhecimento da existência de componentes masculinos e femininos na psique de homens e mulheres (Freud, 1962: ver Mitchell, 1982, para uma análise atualizada da teoria freudiana sobre a constituição bissexual congênita da psique humana). A própria preferência do povo do Xangô por uma combinação de um santo masculino e um feminino 'na cabeça' de cada filho ou filha de santo parece também coincidir com achados recentes da psicologia ocidental com respeito às vantagens que os indivíduos com personalidade 'andrógena' apresentam sobre aqueles que exibem atributos exclusivamente masculinos ou femininos (Lipsitz Bem, 1974 e 1975; Williams, 1979).

Apesar destas semelhanças, no entanto, o culto tem a peculiaridade de colocar à disposição dos seus membros um sistema de classificação de personalidades em predominantemente femininas e predominantemente masculinas, isolando claramente este aspecto psicológico de outros componentes da identidade de gênero da pessoa. De fato, o santo da pessoa é independente, não só do seu sexo anatômico, mas também da forma preferencial em que ela expressa a sua sexualidade, isto é, da sua preferência por parceiros homo ou heterossexuais (isto é bem enfatizado em Binon-Cossard, 1981:132). Eu mesma ouvi vários pais e mães de santo comentar sobre o desejo de algumas mulheres e homossexuais masculinos de serem iniciados como filhos de Oxum e criticarem tal preferência por evidenciar uma ignorância dos 'fundamentos' do culto; segundo eles, Oxum viria a descrever a personalidade e não a sexualidade do filho. Por outro lado, há homens de definida orientação heterossexual que são filhos de Oxum, assim como não é incomum que um homossexual tenha Ogum como dono da cabeça.

Finalmente, é conveniente advertir que não existe uma preferência generalizada por santos femininos ou masculinos. Cada um deles apresenta vantagens e desvantagens, virtudes e defeitos, e cada um deles exibe um tipo de talento específico que lhe permite exercer um estilo próprio de liderança. Neste sentido, o culto difere do que Jean Miller (1979) descreve como a desvalorização sofrida pelos atributos do caráter feminino na cultura ocidental.

2. *Papéis masculinos e femininos e relações entre os membros da família mítica dos orixás*

A família mítica dos orixás combina elementos típicos da família patriarcal característica da classe dominante brasileira com noções claramente não patriarcais. Orixalá, o pai, tem, por sua idade e posição, uma autoridade potencial sobre as outras de idades mas, devido ao seu temperamento passivo, quase feminino, só raramente ele exerce tal autoridade. De fato, freqüentemente sofre abusos de sua nora, Iansã[3] e de sua própria mulher, Iemanjá, que o 'enganou' com um de idade superior, Orumilã, e teve uma filha, Oxum, como conseqüência desta união[4]. Mas, Orixalá, longe de rejeitá-la, adotou Oxum e criou-a com os maiores cuidados. Esta filha de criação se tornou, então, a favorita e a protegida do pai dos orixás, retribuindo-lhe com muita afeição, cozinhando para ele, lavando para ele e atendendo solicitamente a todas as suas necessidades. É por isto que eles são tão apegados um ao outro[5].

---

3 Dois episódios relatam abusos que Iansã infringiu a Orixalá. Num deles, Iansã tomou uma moringa pertencente a Orixalá (um elemento do assentamento ritual deste orixá) e jogou-a ao mar (nada de Orixalá pode entrar em contato com sal ou tocar as águas do mar). Noutra ocasião, Iansã encontrou Orixalá queixando-se de uma ferida na perna e, dizendo que iria curá-lo, colocou-lhe sal e pimenta e cobriu-lhe a ferida com uma venda. Em ambos os casos, abandonou Orixalá chorando de dor e foi Oxum que veio socorrê-lo.

4 Diz-se que Iemanjá foi uma esposa falsa e fria para Orixalá, que não cuidava dele nem tomava conta da casa e dos filhos. Comenta-se também que ela "enganou o velho com Orumilá" (um orixá de 'patente' superior à de Orixalá) e teve com ele Oxum, que não é filha 'legítima' de Orixalá, mas de criação.

5 Fala-se ainda de um outro caso de adoção paterna: Idoú, um filho de Oxum, teria sido criado nas florestas por Obaluayê. Um dia, Oxum viu que Idoú tinha-se convertido em um jovem forte e bonito e quis tê-lo de volta, mas este se negou a voltar com a sua mãe legítima e preferiu ficar com Obaluayê.

Iemanjá, a mãe, é reconhecida como estando na segunda posição de autoridade, mas é concebida como apática, falsa e pouco disposta a atender às necessidades dos outros. Portanto, a autoridade que ela possui como mãe dos orixás é vista pelos membros como um privilégio que ela tem sem merecer. Oxum, pelo contrário, representa a mãe de criação que toma conta dos filhos dos outros orixás. Diz-se que ela é 'provedora', atende às necessidades dos outros e que, portanto, merece o reconhecimento dado a uma mãe. Enquanto nada além de obediência e respeito são oferecidos a Iemanjá, carinho e gratidão são os sentimentos que Oxum desperta. De fato, os adeptos do culto questionam em infindáveis conversas a maternidade 'de sangue' como fonte de legitimidade para a autoridade de Iemanjá. Esta legitimidade e os direitos que dela derivam são ativamente criticados, porque, como se argumenta, fundam-se na sua função meramente biogenética de procriadora. Só aqueles membros iniciados como filhos ou filhas de Iemanjá divergem deste ponto de vista e, na tradição nagô do Recife, eles são vistos, geralmente, com certa antipatia. De acordo com os depoimentos, eles são parecidos a Iemanjá por apelarem freqüentemente a privilégios e prerrogativas, assim como por seu apego às normas e às formalidades [6]. Este tipo de comportamento é associado à ma-

6 Transcrevo aqui algumas das descrições que recolhi sobre Iemanjá e seus filhos:

> C.: *Eu não gosto de falar disto e, na verdade, poucas vezes revelei o que penso sobre Iemanjá, mas eu já escutei mais de mil pessoas dizendo as mesmas coisas: fui a São Paulo, fui ao Rio, e em todo lugar constato que as pessoas têm a mesma opinião. Eu fico totalmente inibido na frente de um filho de Iemanjá e não sou capaz de agir espontaneamente, não sinto nenhuma vibração. É que eles são tão polidos! Você sabe o que a palavra "mãe" quer dizer: ela dá aquela proteção, aquela cobertura, e o filho se sente inflado, dono da verdade. Por um lado, eles parecem muito calmos, muito meigos, têm aquela humildade; mas no fundo eles são muito arrogantes e você nunca sabe o que eles estão pensando. Eles jamais revelam o que estão pensando de você. Eles têm é boas maneiras, mas não são sinceros. Isto é exatamente o que significa ser mãe, a mentalidade de mãe: se sentem superiores a todo mundo.*
> J.: *Quando eu estou na frente de um filho de Iemanjá nunca me sinto cômoda. Parece que eles estão sempre julgando a gente. Parece que eles falam com você só por boas maneiras, por obrigação. Eles nunca são capazes de ajudar a uma outra pessoa incondicionalmente. Não são abertos. Quando eles dão uma pancada, é como a pancada do mar:*

ternidade 'legítima' de Iemanjá em oposição à maternidade 'verdadeira' de Oxum.

Ogum, o filho mais velho, é descrito como aquele que tem o direito à primogenitura e, portanto, à coroa. Ele tem as maneiras, o porte e a responsabilidade de um rei [7]. Contudo, Xangô, graças ao seu gênio, fez um truque e tomou a coroa de Ogum [8], apesar de não

---

a gente nunca sabe de onde nem quando ela vem. Mas os filhos de Iemanjá nunca anarquizam, nunca brigam ou se divertem livremente. Não gostam de anarquia. Todos os orixás têm que render homenagem a Iemanjá, ainda que não gostem dela, porque ela é mãe. Ela tem influência e autoridade porque ela é mãe.

L.: Um filho de Iemanjá jamais fala realmente bem de ninguém. Eles parece que estão se compadecendo pelos seus problemas, mas podem estar rindo por trás. Você não pode ler a mente de um filho de Iemanjá: são falsos. Muitos deles não podem ter sentimentos verdadeiros. Eles são quadrados, conformistas, mesquinhos, escrupulosos, mas não duvidariam em trair você para conseguir alguma coisa.

Lu (filha de Iemanjá): Iemanjá é melancólica mas é também feroz... Ela é uma sereia, um ser misto, com duas qualidades: mulher e peixe. Ela tem sobrevivido no fundo do mar por tanto tempo porque, apesar de ser mulher, ela tem autoridade. Neste sentido, ela tem beleza por um lado, e ela domina pelo outro. Ela é a rainha do mar, domina sobre os peixes. Ela tem uma personalidade forte, autoritária, mas ela conserva suas boas maneiras, sua meiguice. O povo diz que os filhos de Iemanjá são falsos, mas isso é porque eles têm uma aparência calma embora no fundo sejam grossos, mal humorados. Nesse sentido eles podem enganar.

7 Sobre Ogum, um membro me disse:

Iemanjá já ia dar a coroa para Ogum, mas Xangô fez um truque e a coroa ficou com Xangô. Ogum é muito conservador; Xangô é extrovertido, charmoso, e se tornou rei. Mas Ogum ainda tem aquele ar de rei e Xangô não tem. Ogum jamais perdeu a postura, a seriedade, o ar grave de um rei, porque ele tem nobreza. Xangô é exatamente o contrário: ele é rei mas não tem nada de rei. Você vê que os filhos de Ogum são sisudos, sérios.

8 O mito conta que Xangô, ávido por tomar a coroa de Ogum, deu a este um sonífero no café e correu ao lugar onde a cerimônia ia ter lugar. Ali, Iemanjá mandou apagar a luz para começar e ele, aproveitando a escuridão, cobriu-se com uma pele de ovelha e sentou-se no trono. A pele de ovelha serviu para parecer-se a Ogum na hora que a mãe o tocasse, já que Ogum, por ser o primogênito, é tido como um homem pré-histórico coberto de pêlos. Depois que Iemanjá colocou a coroa sobre sua cabeça e as luzes voltaram, todo mundo viu que era Xangô, mas já era tarde para voltar atrás. Os membros mostram

possuir nenhuma das três qualidades do irmão. Mais uma vez, o princípio do nascimento e do sangue é posto em dúvida. Iansã, segundo o mito, foi homem num passado distante e tornou-se mulher em tempos mais recentes. Mas, como mulher, rejeita a maternidade e é descrita por alguns como estéril e por outros como tendo dado à luz filhos que entregou a Oxum para criar (dar os filhos para criar é mencionado como uma prática costumeira entre os orixás). Além disso, Iansã comanda os espíritos dos mortos, ou eguns, o que é visto como a mais masculina de todas as tarefas possíveis (só homens podem oficiar e ajudar nos rituais dedicados aos espíritos dos mortos); é descrita como um orixá guerreiro, que carrega uma espada e exibe um temperamento agressivo. No extremo oposto, como já disse, Orixalá é visto como um pai com temperamento feminino.

Finalmente, é interessante analisar o comportamento dos dois casais constituídos: o de progenitores, formado por Orixalá e Iemanjá, e o casal formado por Xangô e Iansã. Como mostrarei, em ambos, uma incompatibilidade essencial separa os esposos. De acordo com os mitos, o casal progenitor é incompatível por suas diferenças quanto ao uso do sal. Enquanto Iemanjá é no Brasil a dona do mar e das águas salgadas, Orixalá abomina o sal, o mar e a comida salgada. Todas as comidas para as oferendas de Orixalá são preparadas sem sal e se diz que um filho ou filha deste santo pode chegar a morrer se freqüentar a praia ou se algum elemento ritual do seu santo tocar a água do mar. Igualmente, Iansã e Xangô, apesar de serem descritos como os únicos casados formalmente, discordam ferozmente em relação ao carneiro e são também incompatíveis em relação ao mundo dos mortos. Por um lado, Iansã concordou em casar-se com Xangô legalmente, mas jamais aceitou coabitar com ele, porque Xangô come carneiro e Iansã abomina a mera menção ou o cheiro desse animal. Por outro lado, Xangô é o único orixá que não pode entrar no "quarto de balé" (quarto dos eguns ou espíritos dos mortos) e tem aversão à morte e aos eguns, espíritos sobre os quais, justamente, reina Iansã. Todos os outros casais, tanto hetero como homossexuais, de que os mitos falam, são instáveis. Xangô seduz Oxum, raptando-a do palácio de seu pai, segundo uns; ou tomando-a de Ogum, segundo outros; mas eles mantiveram uma relação esporádica como amantes. Iansã foi

---

a estampa de São João menino coberto com a pele de ovelha com a representação sincrética de Xangô. É interessante que Iemanjá, e não Orixalá, é quem entrega a coroa, que legitima a investidura de rei.

mulher de Ogum, mas "foi embora com Xangô". Oxum seduziu Iansã, mas logo abandonou-a e, finalmente, algumas versões falam de uma relação entre Ogum e Oden que, apesar disso, continuaram suas vidas solitárias na floresta.

Todas estas relações entre os orixás expressam uma negação consistente dos princípios sobre os quais a ideologia dominante na sociedade brasileira baseia a constituição da família. O matrimônio e o parentesco de sangue são removidos da posição central que têm de acordo com esta ideologia. Na seção anterior, ficou claro que o determinante natural do sexo biológico é subvertido na definição do gênero da personalidade pela atribuição de um orixá à 'cabeça' da pessoa. Nesta seção, a determinação biológica dos papéis familiares que a ideologia patriarcal pressupõe é sistematicamente subvertida pelo aspecto andrógino de Iansã e pela passividade do pai, e se evidencia, também, na presença de um caso de adoção paterna por parte de Orixalá e na importância que assume a relação entre este e a sua filha de criação, Oxum. Da mesma forma, os direitos 'de sangue' de Iemanjá e Ogum, a primeira à posição de mãe e o segundo à posição de herdeiro, são relativizados. Por outro lado, na incompatibilidade simbólica dos casais míticos, expressam-se os conceitos relativos ao matrimônio que caracterizam a visão de mundo do culto. Nas próximas seções tentarei mostrar como estes mesmos temas reaparecem na organização social dos membros. Quero deixar claro que não pretendo haver esgotado o conteúdo dos mitos do xangô; extraí apenas aqueles fragmentos que são ordinariamente invocados no curso da interação social, à guisa de comentário por parte dos membros.

3. *Matrimônio, família e família de santo entre os membros do culto*

Apesar da família patriarcal ter sido sempre característica das classes altas brasileiras, entre as classes baixas e, particularmente, a população negra e mulata, se encontram formas de organização familiar similares àquelas tidas como típicas do parentesco afro-americano. O povo do culto reflete esta tendência e muitos membros pertencem a famílias do tipo descrito na literatura como 'matrifocal' (Smith, 1956), 'família materna negra' (King, 1945), ou 'unidade doméstica consangüínea' (em oposição à 'unidade doméstica familiar', Clarke, 1957). De qualquer maneira, a organização

das unidades domésticas apresenta uma variedade enorme de formas. A maior parte das casas são habitadas por uma combinação de pessoas relacionadas por parentesco consanguíneo, chamado de parentesco 'legítimo' pelos membros do culto, e pessoas não relacionadas por parentesco de sangue.

Um padrão comum é, por exemplo, uma unidade doméstica tendo à cabeça uma mãe de santo, que poderá morar com filhos de criação pertencentes a mais de uma geração, e/ou alguns filhos 'legítimos'. Alguns dos filhos de criação serão, geralmente, também 'filhos de santo' seus, assim como outros filhos de santo poderão também estar morando na casa. Ela poderá ou não ter um parceiro sexual masculino, seja morando com ela ou visitando-a, e manter, simultaneamente, uma parceira feminina. Como alternativa, ela poderá viver só em parceria com outra mulher, que poderá atuar como 'mãe pequena' ou segunda pessoa a cargo da casa; este último é um padrão muito comum. Poderão também haver outros moradores: amigos, parentes de sangue ou parentes 'de santo', que a ajudarão nas tarefas necessárias.

Outras unidades são lideradas por pais de santo, embora menos freqüentemente, porque o culto conta com mais mulheres do que homens. Neste caso, o chefe da casa poderá ter filhos 'legítimos' e/ou filhos de criação, muitas vezes, de mais de uma geração, mais uma mulher ou um parceiro e, por alguns períodos, os dois simultaneamente. Alguns dos seus filhos de criação poderão ser seus filhos de santo. Alguns amigos e parentes de sangue e/ou de santo poderão também morar na casa e cooperar com ele. Mas, é importante advertir que, em todos os casos, a composição das unidades domésticas é muito instável, já que é grande a mobilidade dos membros. Também quero acentuar que todas as variantes mencionadas foram observadas em casos concretos.

As casas de mães de santo e a maioria daquelas onde moram filhas de santo são lideradas por mulheres, mesmo nos casos em que tenham marido. Geralmente, os maridos das mulheres do culto, quando moram com elas, não exercem autoridade alguma no lar, nem tomam decisões. Predominam as uniões consensuais, geralmente de curta duração, entre os membros do culto (chamadas relações de amasiado na Bahia e discutidas em Frazier, 1942; Herskovits, 1943 e 1966; Ribeiro, 1945). Os pais de santo de orientação predominantemente hetero-sexual, e que têm esposa, visitam, geralmente, alguma outra casa ou 'filial' onde têm outra mulher. Como já disse, parentes fictícios,sejam filhos de criação ou membros da

família de santo da pessoa que é chefe da casa, geralmente, formam parte da unidade doméstica; moradores temporários também são acomodados com freqüência. Além disso, o quadro se complica pelo costume muito comum de dar e receber filhos de criação, em caráter temporário ou permanente, e pela presença freqüente de parceiros homossexuais dos líderes das casas. A adoção (não legal) de crianças é uma atividade altamente valorizada por mães e pais de santo; os casais homossexuais costumam cooperar na criação de filhos, o que é ainda mais comum entre as mulheres.

À luz das minhas observações e dos depoimentos recolhidos, concluí que, no meio social do culto, as uniões consensuais podem ser definidas simplesmente como acordos mais ou menos estáveis entre qualquer par de indivíduos que decidem conviver e cooperar e manter uma interação sexual. Em síntese, a bissexualidade me pareceu a orientação predominante entre os membros do culto, impressão que foi reiteradamente confirmada nos depoimentos dos meus informantes e que encontra eco nos dados de Peter Fry em Belém do Pará (1977:121):

> Um pai de santo foi mais explícito: em todo o Brasil e especialmente em Pará e Maranhão, se você observa cuidadosamente, achará difícil encontrar um pai de santo ou mãe de santo totalmente ortodoxos no referente ao sexo. Todos eles têm alguma falha. O Candomblé nasceu, em parte, para a homossexualidade.

Outro aspecto fundamental para a compreensão do tema que me ocupa é que a vida do culto é entendida pelos seus membros como sendo, virtualmente, incompatível com o matrimônio, tal como este é definido pela sociedade mais abrangente. Além disso, devido ao fato de a mulher ser vista pela ideologia dominante da sociedade brasileira como subordinada ao marido, essa incompatibilidade é particularmente enfatizada com respeito às mulheres e é expressada de várias formas. Em primeiro lugar, a maior parte das mulheres que tinham uma relação estável com um homem quando se aproximaram do culto contaram que seus parceiros se opuseram terminantemente a essa aproximação. Nestes casos, só quando o santo, na sua insistência em ser 'feito', chega a arriscar a vida da filha com doenças, desmaios repentinos, ou provas de desequilíbrio mental iminente, é que, preocupados com a opinião pública, os cônjuges se curvam ao desejo do santo e aceitam a iniciação da mulher. De qualquer maneira, em muitos dos casos registrados, essas

uniões terminam pouco tempo depois da entrada desta no culto. Pais e mães de santo advertem antes e, às vezes, dedicam uma curta fala de abertura durante o primeiro ritual da iniciação a lembrar que as responsabilidades e a dedicação que o culto exige estão em conflito aberto com as expectativas de obediência e dedicação relativas à vida de casada de acordo com os valores vigentes. Como eles dizem, as periódicas saídas de casa durante vários dias para ajudar nos rituais na casa de santo, a freqüente demanda de abstinência sexual requerida para entrar no 'quarto de santo' (onde as pedras de assentamento e os símbolos rituais são guardados) e para que o santo possa 'baixar' em possessão, e os longos períodos de reclusão durante a iniciação e os rituais de 'renovação' da mesma exigem um grau de liberdade que um matrimônio ortodoxo não permite. A prioridade do santo sobre o marido é repetida até o cansaço pelos líderes do culto, esperando-se que ele aceite perder uma parte importante da influência que tinha sobre a mulher.

Além disso, o desestímulo ativo da instituição do matrimônio por parte do culto é indicado pela ausência de qualquer forma de ritual para a legitimação religiosa deste vínculo. Por outro lado, proclama-se repetidamente que depois que uma pessoa entra no culto, especialmente uma mulher, somente o santo comandará a sua vida, e é a ele que se deve lealdade e obediência em primeiro lugar[9]. Em muitos casos, a autoridade do santo chega a atuar

---

9 O seguinte depoimento ilustra bem como isto acontece. Quem conta é uma famosa e bem sucedida mãe de santo do Recife.

T.: Uma vez eu morei com um homem que já morreu. Esse homem tinha-me dito que, se eu não aceitasse morar com ele, ele me mataria. Mas Orixalá, meu santo, já tinha falado que não era para eu ficar com ele dentro de casa porque não me daria bem. Mas o homem insistiu. Ele era um filho de Xangô. Um dia eu estava com ele e Orixalá 'me pegou' (baixou em possessão) e disse: — "Filho de Xangô: eu sou Orixaogiã Bomim (fica implicada a autoridade paterna de Orixalá sobre Xangô), o dono do ori da minha filha (a mulher possuída e que agora relata a história). Que dia é hoje?"

— "Quarta-feira".

— "Bem, outro dia como este não verá você com ela". Tinha muita gente ali que viu isto e que ainda hoje lembra, mas eu não acreditei. No domingo seguinte eu estava comendo com ele quando perdi a voz, minhas pernas ficaram como mortas e as lágrimas começaram a cair. Ele me perguntou o que estava acontecendo. Eu não consegui falar. Eu tinha um dinheiro para dar para ele ir embora, mas eu estava triste de ter que mandá-lo ir-se. Fiquei sem poder dizer nada por um tempo e fui levada para a cama. Depois de um pouco eu conse-

como uma proteção para ela frente ao marido, e não são raros os casos em que o santo de uma mulher em possessão ameaça gravemente ou dá conselhos imperativos ao cônjuge, dando lugar a situações que seriam impensáveis no contexto fortemente patriarcal da sociedade nordestina como um todo.

Entre os homens, algumas regularidades são também aparentes. Todos os pais de santos que conheci mantinham ou mantiveram mais de uma parceria sexual simultaneamente, o que costuma ser de conhecimento público. Este tipo de promiscuidade (que não inclui incesto) é visto pelos membros do Xangô como desempenhando o mesmo papel que o celibato dos padres tem para os católicos. De fato, a liberdade sexual dos pais de santo, só restringida nas relações com seus próprios filhos e filhas de santo, assegura que sua disponibilidade não seja inibida pelas exigências de vínculos familiares intensos e exclusivos. Como Fry argumenta, tentando explicar a presença de muitos homossexuais nas casas de culto de Belém, um líder que não tem uma família dispõe mais livremente dos seus ganhos e pode, constantemente, reinvesti-los no culto (Fry, 1977:118).

---

gui outra vez falar e disse que não era nada sério e que lhe daria um pouco de dinheiro para ele ir embora; que estava muito triste por ter que mandá-lo embora, mas que o santo não queria nos ver juntos, de modo que ele tinha que ir-se. Imediatamente aquilo me tomou e fiquei sem voz. Aí ele falou: — "Não, não, outra vez se é assim mesmo eu vou-me embora!". Quando deu as seis eu juntei as coisas dele e botei tudo o que poderia necessitar. E cada vez que a força de Orixalá me deixava por um instante, eu chorava. Ele disse: — "mas T., se é para você viver comigo você vive, e se não é você não vive. Fique tranqüila, pare de sofrer!". Ele foi embora às quatro da manhã. Eu o levei até o portão sem chorar, sem dizer uma palavra. Eu não estava em mim. Quando voltei eu chorei tanto que pensei que ia sofrer um ataque. Todo mundo chorou. Dois dias depois Ogum baixou (em possessão) e disse: — "não quero a minha filha gastando lágrimas por nenhum homem. Minha filha não deve pensar ou se preocupar por causa de nenhum homem". (Ogum é o quarto santo da cabeça de T.) Então acabou tudo e não chorei mais. Logo depois Orixalá baixou num toque e disse a mim que dali por diante eu poderia gostar de qualquer outro homem porque eu era de carne, eu era matéria, mas que homem nenhum poderia entrar na minha casa para ser o dono: que os donos da minha casa eram só eles, os meus santos. Eu poderia sair com um homem, um homem poderia me visitar, que eu poderia 'gostar'... mas que nenhum homem poderia ficar para ser o chefe, o dono da casa.

As polêmicas sobre o caráter sistemático ou assistemático do parentesco afro-americano começaram no início da década de quarenta. Naqueles primeiros anos, Franklin Frazier descreveu as classes pobres da Bahia que se agrupam ao redor dos Candomblés como carentes de uma base familiar consistente e reconhecível (Frazier, 1942:470-478); havendo considerado o casamento ou os arranjos de parcerias sexuais como práticas fortuitas. Disse, por exemplo, sobre um importante pai de santo do Candomblé baiano: 'o comportamento sexual do meu informante era obviamente promíscuo' (Frazier, 1943:403). Herskovits veio contradizer as apreciações de Frazier, tentando atribuir o que parece casual ou desorganizado no parentesco afro-americano à persistência de concepções africanas sobre organização familiar num novo meio social: a família poligínica africana teria sido 'reinterpretada em termos de parcerias múltiplas sucessivas e não mais simultâneas' (Herskovits, 1966:58). No caso das populações negras do Caribe e dos Estados Unidos, a variabilidade e instabilidade dos arranjos domésticos foram geralmente entendidas como uma conseqüência negativa de fatores econômicos (Smith, 1956, Clarke, 1957), históricos (King, 1945) ou demográficos (Otterbein, 1965). As unidades domésticas matrifocais foram vistas como defeituosas e o parentesco como uma conseqüência do colapso social.

Mais recentemente, Raymond Smith que, nos anos cinqüenta, cunhou o termo 'matrifocal', reagiu contra esse enfoque e voltou a enfatizar o caráter sistemático do parentesco afro-norte-americano. Segundo este autor, a ênfase ideológica e normativa das classes baixas em geral e das populações afro-americanas em particular não é posta na família nuclear, como ocorre nas classes médias, mas sim na solidariedade entre mãe e filho (Smith, 1970:67), o que não deve ser interpretado como falta de sistema, mas como uma forma de organização alternativa.

Nesta mesma linha de raciocínio, autoras como Stack (1974) e Tanner (1974) procuram achar um modelo que mostre a maneira como as relações de parentesco entre os negros norte-americanos de classe baixa são sistemáticas e não desorganizadas. Segundo Stack, a coerência deste sistema de parentesco pode ser encontrada se forem tomadas em consideração as estratégias que nele se articulam para expandir e fortalecer laços de afinidade e, assim, ampliar a rede de relações das quais se poderá depender em casos de necessidade. Nos termos usados por Tanner, "o sistema de parentesco afro-(norte) americano prioriza a flexibilidade" e depende de redes

extensas e relações "que podem ser ativadas de acordo com as necessidades"; "muitas vezes parentes (consangüíneos) moram juntos e uns tomam conta dos filhos dos outros" (1974:153). Uma destas estratégias reconhecíveis é ter "unidades domésticas com fronteiras elásticas" (Stack, 1974: 128), isto é, adaptáveis a freqüêntes mudanças na sua composição e abertas para alojar tantos parentes quantos forem necessários, a ponto de tornar, às vezes, difícil dizer em que casa um determinado indivíduo mora (:116). Outra estratégia observada consiste em limitar, sistematicamente, as possibilidades de sucesso das uniões conjugais, já que todo matrimônio estável, constituindo uma família nuclear, implica na perda de um parente para a rede de parentesco consangüíneo de onde vem um dos cônjuges. Contudo, e apesar de que as relações verticais entre mãe e filhos e as horizontais entre irmãos são os eixos do sistema e tiram do matrimônio a posição de pivô, os vínculos de afinidade com a rede consangüínea do cônjuge continuam disponíveis e podem ser ativados.

No Recife, é na família de santo e na importância atribuída às formas de parentesco fictício que esta sistematicidade aflora e assume características similares às apontadas por Stack e Tanner. A grande diferença entre o parentesco descrito por estas autoras e aquele que me ocupa é que o primeiro ainda se apóia na consangüinidade como fundamento dos vínculos familiares, enquanto o segundo não atribui ao sangue esta significação relevante. Tentarei mostrar dois pontos importantes em relação à família de santo. O primeiro deles retoma a questão da negação do matrimônio como instituição central na organização social, questão que, como ficou claro, é importante para entender o comportamento social dos membros do culto, é indicada pela incompatibilidade simbólica dos casais míticos, e é apontada por Stack e Tanner como uma das estratégias centrais para compreender o parentesco dos negros de classe baixa da América do Norte. Segundo procurarei demonstrar, este tema se encontra também presente na estrutura da família de santo. O segundo ponto tentará expor a irrelevância das determinações biológicas na definição dos papéis sociais dentro da família de santo, em oposição ao forte determinismo biológico que rege a definição dos papéis rituais.

A 'família de santo' representa a cristalização de um sistema de normas básicas de interação que são expressas em termos de parentesco. O núcleo desta família religiosa fictícia é constituído por uma 'mãe' ou um 'pai de santo' e seus 'filhos de santo' e o local é a

'casa de santo', onde o pai ou a mãe de santo mora, embora não seja necessário que todos os filhos aí habitem. O que caracteriza este local é que as pedras de assentamento e os símbolos materiais pertencentes ao orixá do líder da casa (mãe ou pai de santo), assim como os pertencentes a alguns dos seus filhos de santo, são aí guardados (ver Carvalho, 1984). O pivô desta estrutura de parentesco fictício é a relação vertical que existe entre o líder da casa de santo e seus filhos de santo. A relação entre irmãos e irmãs de santo vem em segundo lugar de importância. Embora toda iniciação requeira a participação ritual de um pai e de uma mãe de santo do novo filho, este só se considerará membro da casa de um deles, isto é, geralmente, do líder da casa onde a iniciação foi feita. Portanto, é possível dizer que há famílias de santo encabeçadas por homens e outras encabeçadas por mulheres, sem que isto implique em qualquer diferença na sua estrutura. Se o líder da casa é homem, ele ou o iniciante designará uma mãe de santo para co-oficiar no ritual da 'feitura'; se o líder é mulher, um pai de santo será convidado.

Depois da iniciação, pai, mãe, irmãos e irmãs 'legítimos' (de sangue) do novo filho de santo, se existem, passam a ser relegados a uma posição secundária e os novos parentes fictícios passam a ser chamados por estes termos e a substituir aqueles em todas as prerrogativas que tinham — laços de solidariedade, obediência, respeito, etc. Uma vez mais, fatores biológicos são relativizados pelas normas do culto. Não pode haver — e, curiosamente, jamais há — superposição entre o parentesco religioso e o parentesco legítimo. Tal superposição é tratada como uma espécie de incesto, embora este nome não seja utilizado. Uma pessoa não pode tornar-se mãe ou pai de santo dos seus filhos legítimos, nem de seu pai ou mãe legítimos, nem de seu cônjuge ou parceiro sexual atual ou anterior. Um pai ou mãe de santo não pode tornar-se parceiro sexual de um dos seus filhos de santo e, quando isto ocorre, acaba geralmente com o afastamento voluntário do filho ou filha.

Uma omissão significativa deve ser notada: nada é prescrito em relação à superposição entre parentesco de santo e parentesco legítimo para as pessoas que atuam juntas como pai e mãe de santo numa iniciação. De fato, não existe regra alguma, seja prescrevendo ou proibindo qualquer tipo de relação entre um pai e uma mãe de santo que oficiem juntos numa ou mais iniciações: eles poderão ser irmão e irmã legítimos, pai e filha, cônjuges ou parceiros sexuais, ou, simplesmente, amigos e colegas. Apesar de exis-

tir um conceito para cada um dos papéis sociais dentro da família de santo — mãe, pai, filha, filho, irmã e irmão de santo —, não existe qualquer noção de marido e mulher dentro do parentesco religioso, nem qualquer termo que denote a existência de um papel social relacional entre estas duas pessoas dentro da família de santo. Além disto, cada membro de um par de pessoas que co-oficiou um ou mais rituais de 'feitura de santo' pode participar individualmente em outras iniciações, co-oficiando com qualquer número de parceiros rituais. Em outras palavras, o pai e a mãe de santo de um membro não são entendidos como um casal do ponto de vista do parentesco fictício do santo. A fragilidade da relação conjugal dentro da família de santo, em contraste com a importância da relação vertical entre mãe e pai de santo e filhos de santo, assemelha-se ao princípio de organização já identificado por Stack e Tanner no parentesco afro-norte-americano.

Como uma unidade social, a família de santo coloca ao alcance dos seus membros um sistema de parentesco alternativo que é organizado e estável, apesar de ser bastante esquemático, o que libera as pessoas da incerteza de terem que depender unicamente da cooperação e solidariedade das relações de parentesco legítimo, que são, geralmente, frágeis e pouco articuladas. Neste sentido, a família de santo simula uma família afro-americana simples e inteiramente confiável, já que se apóia em sanções sobrenaturais e é ritualmente legitimada. Em alguns casos, quando o membro provém de uma família bem constituída nos termos da ideologia dominante na sociedade brasileira, a família de santo funciona como uma extensão daquela, ampliando a rede de pessoas que podem ser chamadas a ajudar em caso de necessidade. Este sistema tem a peculiaridade de não excluir as mulheres da liderança familiar, como é o caso da família patriarcal, nem os homens, como acontece com a família matrifocal, já que qualquer homem ou mulher iniciados dentro do culto tem a possibilidade aberta de tornar-se chefe de uma família de santo.

As estratégias que, de acordo com Stack e Tanner, dão consistência e regularidade ao parentesco afro-norte-americano, também podem ser identificadas no sistema normativo da família de santo, ainda que expressas em termos religiosos e rituais. O parentesco fictício religioso se estende flexivelmente ao longo de uma ampla rede de casas aparentadas, cujos membros podem ser convocados a cooperar. Apesar de haver uma ênfase nas relações verticais mãe ou pai de santo / filhos de santo em detrimento da rela-

ção mãe de santo / pai de santo, um filho pode contar com ajuda e solidariedade de qualquer dos dois lados (de qualquer uma das suas famílias fictícias de orientação). Desta maneira, por exemplo, um filho iniciado por um pai de santo, em colaboração com uma mãe de santo em uma determinada saca, poderá contar, às vezes, com a ajuda de um outro filho de santo 'feito' noutra casa pelo mesmo pai, em colaboração com outra mãe de santo. Um número de estratégias, invocando, geralmente, a vontade dos orixás e os seus poderes para punir a desobediência, são corretamente implementadas para recrutar novos membros e evitar que os velhos se afastem. O objetivo é expandir constantemente e preservar a rede de relações fictícias como recurso de sobrevivência. Dentro dessas redes, os líderes de casas de santo, como acontece com os afro-norte-americanos, se consideram obrigados a oferecer acomodação e serviços — incluindo a aceitação de filhos para criar — de qualquer membro relacionado, se este o solicita.

Finalmente, é importante ressaltar que a casa de santo é, ao mesmo tempo, um centro de culto onde vários tipos de rituais são realizados e o locus de uma unidade social, a família de santo. Esses dois aspectos não devem ser confundidos. Além disso, é importante distinguir os papéis sociais dos papéis rituais atribuídos aos membros da família de santo. No entanto, como mostrarei, os últimos são distribuídos estritamente de acordo com o sexo biológico da pessoa, mas os primeiros não. De fato, embora durante um ritual uma mãe e um pai de santo tenham a seu cargo a execução de atividades específicas, na esfera estritamente social, qualquer um deles indistintamente, como já disse, pode ser o líder de uma casa e, como tal, ter a seu cargo as mesmas obrigações e desfrutar dos mesmos direitos, bem como satisfazer ao mesmo tipo de necessidades dos seus filhos de santo. Uma das fraquezas dos estudos afro-brasileiros tem sido a sua dificuldade em diferenciar entre papéis sociais e papéis rituais dentro da família de santo.

Se se considera a família de santo como uma unidade social, os papéis masculinos e femininos não são diferenciados. De acordo com meus informantes. mãe e pai de santo são papéis sociais equivalentes e não é possível apontar nenhuma atribuição que distinga o desempenho social de cada um deles. Nenhum dos meus informantes jamais aceitou a sugestão de que mãe e pai de santo, enquanto líderes de uma comunidade, atuem de maneiras específicas, e toda variação de comportamento foi sempre atribuída a idiossincrasias pessoais ou aos santos (personalidade) do líder. Embora

eles se diferenciem e se oponham nas atribuições rituais, socialmente as suas responsabilidades são idênticas: ambos dão orientação e conselho aos filhos, intermedeiam entre os orixás e filhos ou clientes, através da consulta do oráculo de búzios, e captam e redistribuem os recursos disponíveis na rede de relações religiosas (esta função está bem descrita em relação às mães de santo da Bahia em Silverstein, 1979). Da mesma maneira, espera-se que filhas e filhos de santo, indiferenciadamente, obedeçam às diretivas do líder e compareçam quando são chamadas a cooperar. De fato, tanto os papéis sociais de liderança como os de subordinação podem ser descritos como papéis andróginos e tanto homens como mulheres podem desempenhá-los mais confortavelmente se exibirem uma combinação de atitudes e habilidades masculinas e femininas no seu comportamento. Noutras palavras, considera-se que homens que apresentam facetas femininas e mulheres com facetas masculinas acumulam uma gama mais ampla de experiência e são capazes de compreender as necessidades espirituais de um número maior de filhos e clientes. Daí também a preferência, antes mencionada, por uma combinação de um santo masculino e um feminino na cabeça dos membros.

Por outro lado, todas as atividades executadas nos rituais são estritamente distribuídas de acordo com o sexo da pessoa. Tive repetidas indicações de que, na esfera ritual, as categorias naturais de macho e fêmea adquirem uma significação de que carecem em todas as outras esferas de interação. Revisando rapidamente a distribuição de papéis na organização dos rituais, constata-se que só os homens podem sacrificar os animais oferendados aos orixás, cortar os *oberés* (incisões na pele) e raspar a cabeça dos iniciantes, entrar no 'quarto de Igbalé', onde os espíritos dos mortos habitam e oficiar para eles, tocar os tambores, cantar para Exu e abrir e fechar os 'toques' ou rituais públicos — embora tivesse presenciado ocasiões em que as últimas três proibições não foram cumpridas, o que faz pensar que elas são menos rigorosas que as quatro primeiras, sempre obedecidas. No entanto, os papéis rituais femininos são vistos como indispensáveis e complementares aos masculinos, mas as responsabilidades a eles associadas consistem na execução ritualizada de tarefas domésticas. As Iabás (ajudantes rituais) assistem ao oficiante no que for necessário, cuidam das pessoas em estado de possessão e preparam as comidas que serão oferecidas aos santos. As mães de santo supervisionam todas estas atividades e ajudam o pai de santo e o seu acipa (ajudante do pai de santo) na manipulação dos

materiais necessários para a oferenda. A proibição que veda às mulheres menstruadas receber santo em possessão ou entrar no 'quarto de santo' (onde as pedras dos santos e os seus símbolos rituais são guardado) parece confirmar os fundamentos 'naturais' das categorias enfatizadas pela ordem ritual. Além disso, nos toques, a distribuição espacial dos dançadores é organizada de acordo com o sexo, os homens dançando num círculo interior e as mulheres em círculo externo. Só quando uma pessoa é possuída por seu santo é que ela deixa esta formação e vai dançar em frente dos tambores. De fato, com a possessão, o sexo biológico se torna de novo irrelevante e só o sexo do santo é expressado nos gestos, nos símbolos materiais e na roupa exibidos na dança do orixá que 'baixou'.

A ênfase do ritual em categorias baseadas no sexo biológico se opõe à falta de uma divisão sexual do trabalho na família de santo como unidade social e com a irrelevância do sexo biológico para a definição da personalidade individual e da sexualidade. Voltarei a referir-me à sexualidade na próxima seção e nas conclusões, mas é importante assinalar que os homens que são exclusivamente homossexuais oficiam em rituais em papéis masculinos, atuando como pais de santo ou *acipas*. Desta maneira, o ritual põe em evidência que a esfera da sexualidade é concebida como estando inteiramente separada das categorias naturais de macho e fêmea. Além disto, a rigorosa abstinência sexual que deverá ser seguida pelas pessoas que tomarão parte em rituais, indica, igualmente, que a esfera ritual está excluída da esfera da sexualidade, com sua relativização do sexo biológico. O ritual aponta para a natureza como um horizonte de referência imutável, mas o faz para contrastá-la com a fluidez das opções humanas: macho e fêmea são fatos da natureza e como tais contam no ritual, mas se tornam irrelevantes no mundo humano da cultura, quer dizer, nos papéis sociais, na personalidade e nas preferências sexuais. Todos estes níveis aparecem vinculados na ideologia dominante, que os força a se ajustarem a equivalências convencionais; mas, através da visão de mundo peculiar do Xangô, o caráter arbitrário destas equivalências torna-se evidente [10].

---

10 A guisa de curiosidade, lembramo-nos aqui que Lévi-Strauss aponta para uma oposição entre ritual e mito, onde o ritual é visto como uma reação ao modo como o homem pensa o mundo. Só que no texto de Lévi-Strauss o rito, por sua sintaxe, corresponde à fluidez do viver, entanto que o mito reflete as unidades descontínuas do pensar (Lévi-Strauss, 1983-615). Nos termos de Leach:

> Ritual, according to Lévi-Strauss ... is a procedure we adopt to overcome the anxieties which are generated by this lack of

4. *Sexualidade e conceitos que expressam identidade sexual*

Em seus muitos anos de pesquisa nas casas de culto Xangô do Recife, Ribeiro achou que uma grande porcentagem de homens experimentam o que ele descreveu valorativamente com 'dificuldades na identidade sexual' (1969:8) e que a homossexualidade entre mulheres do culto não é incomum (1970). Por minha parte, ouvi repetidamente dos meus informantes a opinião de que a homossexualidade 'é um costume' entre o 'povo do santo', especialmente entre as mulheres. Isto é tido como verdadeiro a ponto de que, sempre que duas mulheres moram juntas e se ajudam mutuamente, presume-se, automaticamente que elas sejam, também, parceiras sexuais; pelo menos isto aconteceu com todos os casais de amigas que conheci.

Contudo, é comum que estas mesmas pessoas declarem que a homossexualidade é um costume indecente e acusem outros de praticá-la, fazendo pilhéria sobre eles. Conforme já disse, por muitos meses durante meu terceiro período de trabalho de campo, as afirmações dos meus informantes pareciam expressar conformidade à ideologia dominante da sociedade brasileira e encontrar-se em aberta contradição com seu próprio estilo de vida. Isto me ensinou a jamais ficar apenas no nível de discurso enunciado ou acreditar que este representa linearmente a ideologia do grupo; aprendi também a importância de diferenciar a consciência discursiva da consciência prática (Giddens, 1979: 5 e 208). Depois, percebi que, sem conflito aparente, as pessoas reconhecem e aceitam os méritos e vantagens dos valores reinantes mas, de alguma maneira, não se vêem a si mesmas atingidas por estes valores. Assim, não surge culpa, pesar ou ressentimento pela certeza de 'ser errado'. Há apenas a prudência e o cuidado de deixar claro que se conhecem as regras (embora não se jogue com elas).

Por muitas razões, a maior parte proveniente da assimetria dos papéis femininos e masculinos, tal como eles são concebidos pela ideologia dominante, a homossexualidade dos homens e das mulhe-

---

> fit between how things really are and how we would like to think about them (Leach, 1976:13).

Do meu ponto de vista, esta oposição existe no Xangô, mas ao inverso: o ritual, no Xangô, enfatiza a descontinuidade de certas categorias recortadas sobre a base das descontinuidades do mundo da natureza, enquanto que o pensamento mítico reflete a versatilidade das combinações possíveis no mundo humano do pensamento e da cultura.

res não constitui fenômeno totalmente equivalente. Isto fica claro, por exemplo, no fato de que, enquanto para os homens existem alguns termos que reificam a preferência sexual numa identidade, isto é, há certos conceitos que indicam identidade em relação à preferência sexual, para as mulheres não se aplica qualquer noção deste tipo.

As expressões 'amor' ou 'estar apaixonado' não são utilizadas e as pessoas descrevem seus casos amorosos, sejam de curta ou longa duração, falando em 'gostar de alguém'. Especialmente entre as mulheres, quando o nome da pessoa de quem se está gostando ou já se gostou não é mencionado, este é substituído pelo termo 'criatura', por exemplo: "naquele tempo eu estava gostando de uma criatura da casa de mãe Lídia", apontando, não sem um toque de humor, a irrelevância do sexo da pessoa referida. A palavra 'lésbica', embora conhecida, jamais é usada e, de fato, não há qualquer termo que denote um noção de oposição entre uma mulher que tenha relações homossexuais e uma que não as tenha, ou que indique que elas pertençam a categorias distintas. O seguinte exemplo evidencia bem o ponto de vista do povo do santo: numa casa de santo que estudei, havia uma filha de santo cuja mãe tinha sido uma famosa filha de Xangô, conhecida em todo o Recife. A mãe manteve uma relação com outra filha de santo da casa por muitos anos e ambas criaram a menina que, na época da minha pesquisa, já tinha uns trinta e cinco anos e havia sido iniciada vinte anos antes. Esta tinha se casado legalmente, mas estava separada e era mãe de um menino e de uma filha de criação. Sobre ela, as pessoas freqüentemente comentavam que 'ela ainda nunca gostou de mulher' e faziam brincadeiras entre si e na sua frente, manifestando convencimento de que chegaria o dia em que isto iria acontecer. Este caso é uma boa ilustração de como, pelo menos para as mulheres, a homossexualidade não é considerada em si como uma questão de identidade separada, mas em relação à gama de experiências que se pode atingir. Além disso, a norma para as mulheres é mais a bissexualidade que a homo ou heterossexualidade exclusivas e muitas delas vivem em parceria com um homem e uma mulher simultaneamente. Existe, sim, a noção de que certas mulheres são mais masculinas do que outras, mas isto surge de uma avaliação da sua identidade de gênero como um todo e não, exclusivamente, da sua sexualidade. Por exemplo, conheci uma mãe de santo da qual algumas pessoas diziam que era 'mulher-homem', e o que argumentavam era que o seu santo dono da cabeça, seu

ajuntó e um terceiro orixá que tinha, eram todos 'santos-homem', que ela jamais teve relações sexuais com homem e que já não tinha menstruação. Mas também existem mulheres que declaram ter preferência por relações homossexuais, mas que são consideradas muito femininas, em função dos seus santos.

O caso dos homens é diferente, a preferência sexual se traduz em termos que expressam identidade, tais como 'bicha', 'frango', '*adéfero*' ou '*akuko adie*' — estes dois últimos sendo palavras da língua yoruba [11] — embora não exista palavra equivalente ao termo inglês *straight*. *Adéferos* são homens que têm preferência por relações homossexuais e, geralmente, expressam esta orientação exibindo gestos diacríticos de fácil reconhecimento. Contudo, estes gestos não são considerados indicadores da personalidade, mas da sexualidade do indivíduo e, de fato, existem muitos *adéferos* cujo dono da cabeça é um orixá masculino. Da mesma forma, como já disse, *adéferos* oficiam em papéis rituais masculinos e são muito bem sucedidos no papel andrógino de líderes de casas de santo. Com suas explicações, o pessoal do santo deixa claro que os *adéferos* não são transexuais. Na verdade, a transexualidade só pode exis-

---

11 A ortografia e a tradução das palavras adéfero e akuko adie me foram ensinadas por meu colega Yoruba Yemi Olaniyan. Ele também me disse estar convencido de que não existe homossexualidade entre os Yoruba de Nigéria e que jamais teve conhecimento de nenhum caso. Mais ainda, disse não conhecer termo algum na língua Yoruba que sirva para denominar este tipo de comportamento. Informações levantadas por Ribeiro (1969:118) parecem confirmar esta afirmação. 'Akuko adie' significa 'frango', e é portanto a tradução literal do termo vulgarmente usado no Recife para chamar aqueles homens que têm preferência por relações homossexuais. O termo adéfero tem duas traduções possíveis dependendo da entonação original da palavra, que se perdeu com a passagem da palavra ao meio português. As duas traduções são nomes pessoais. 'Adéfero' significa: 'a coroa se estende até a corte' ou 'o homem que porta a coroa se tornou parte da corte' e geralmente indica que a pessoa assim chamada pertence a uma famíia cuja posição foi elevada por um membro da corte. Por outro lado, pode-se tratar da contração da expressão 'ade fe oro', que significa: 'a coroa se estende até o culto de Oro' ou 'o homem que carrega a coroa ama o culto de Oro'. O culto de Oro é um ritual de mascarados dedicados aos espíritos dos mortos no qual só homens participam e assustam as mulheres usando uma matraca. De fato, é o único culto Yoruba sob a exclusiva responsabilidade de homens, já que até no Egungun, também de mascarados e dedicado aos mortos, as mulheres podem ter alguma participação. Na época da minha pesquisa, nenhum membro conhecia a tradução literal de qualquer uma destas palavras nem tinha conhecimento sobre o culto de Oro.

tir no seio de uma visão de mundo onde os atributos do gênero feminino, assim como os do masculino, são concebidos em bloco, isto é, onde personalidade, papel social e sexualidade estão indissoluvelmente vinculados a um ou outro gênero.

Indo um pouco mais fundo, é importante esclarecer que, embora a identidade do *adéfero* seja definida pela preferência por relações homossexuais, muitos *adéferos* mantêm, pelo menos, uma relação heterossexual durante um período das suas vidas e outros — entre estes alguns famosos pais de santo do Recife — têm mulher e filhos. A maior parte tem ou procura ter um *okó* (palavra yoruba que significa marido). O *Okó* não denomina um *status*, mas um tipo de relação; quer dizer, ninguém é um *okó* mas um *okó* em relação a outra pessoa, seja esta um *adéfero* ou uma *obinrin* ('mulher' na língua yoruba). Além disto, pode-se dizer que existe uma margem de mobilidade nestas categorias e conheci, pelo menos, um caso de um homem que tinha sido um *adéfero* conhecido e tornou-se o *okó* de uma mulher, abandonando a identidade de *adéfero*. De fato, chegou um momento na minha pesquisa em que tive a clara percepção de que a sexualidade, ou seja, as preferências sexuais dos membros do culto não têm seu fundamento no sexo biológico, nem na personalidade, nem no papel social, e que a atividade sexual é, em última instância, um tipo específico de interação que se estabelece entre dois indivíduos, independentemente dos seus atributos genéricos, biológicos, caracterológicos ou sociológicos. No caso das mulheres, esta fluidez nas opções sexuais é claramente expressa nas opiniões dos membros do culto, mas no caso dos homens, como já disse, ela é encoberta pela superposição de categorias que provêm da ideologia dominante e que congelam a preferência sexual numa identidade que poderia ser chamada de pseudo-social, porque se traduz em termos de uma categoria social.

Desta maneira, a complexa composição da identidade de um indivíduo resulta do seu desempenho em quatro níveis ou esferas que, embora vinculados por equivalências forçosas na visão do mundo dominante, na experiência dos membros do Xangô mostram-se independentes; tais são os níveis biológico, psicológico, social e sexual. Com referência à identidade de gênero, o indivíduo se situa num ponto de um *continuum* que vai do masculino ao feminino, de acordo com uma combinação de traços que lhe é peculiar; alguém que tem uma anatomia masculina, que tem dois santos homem e que só se relaciona como *okó* com seus parceiros sexuais, estará próximo do pólo masculino, e alguém que tem uma anatomia

feminina, dois santos femininos e que só 'gosta' de homem, encontrar-se-á próximo do pólo feminino. Além disto, se a primeira destas pessoas tem Ogum como primeiro santo, estará mais próxima ainda do pólo correspondente, e se a segunda tem Oxum como dona da cabeça, ficará mais próxima do extremo feminino. No caso das mulheres, um quarto fator é também tomado em consideração e, como ocorre em muitas sociedades africanas, uma mulher que já passou pela menopausa é classificada como sendo mais próxima do pólo masculino que uma que ainda tem menstruação. A relevância deste sistema complexo de composição da identidade de gênero está em que uma pessoa que se situa na parte central do espectro, como alguém que combina um santo-homem e um santo-mulher e tem uma orientação homossexual, poderá invocar os componentes masculinos ou femininos de sua identidade, de acordo com a situação e como parte de estratégias para acumular papéis sociais e rituais. Este tipo de pessoas, portanto, além de serem mais numerosas dentro do culto, têm também mais sucesso como líderes dentro do parentesco religioso. Um bom exemplo disto é o caso anteriormente mencionado da mulher considerada por alguns como 'mulher-homem': ela invocava sua proximidade com o pólo masculino para legitimar-se na execução de alguns papéis reservados aos homens no ritual; embora jamais chegasse a substituir completamente o homem em tarefas mais 'pesadas', como a manipulação dos espíritos dos mortos ou eguns.

Conclusões

1. *Os possíveis efeitos da escravidão nas categorias de homem e mulher*

Nesta seção analisa-se as possíveis conseqüências da escravidão no Brasil, com sua ruptura dos padrões de comportamento tradicionais e das concepções relativas ao casamento, ao vínculo de sangue e aos papéis sexuais. Numa revisão crítica do conceito de casamento, Rivière conclui que:

> as funções do matrimônio, assim como o matrimônio mesmo, são simplesmente, uma expressão, uma conseqüência, de uma estrutura subjacente mais profunda. O que sugiro é que o princípio ordenador desta estrutura profunda... é a distinção

> universal entre macho e fêmea, e que o matrimônio é um aspecto da conseqüente relação entre estas duas categorias (1971:70).

Segundo este autor, também os casais homossexuais seriam uma expressão da relação estrutural entre os 'papéis conceituais de macho e fêmea' (:68). De minha parte, uso o argumento de que a experiência da escravidão pode ter abalado a oposição estrutural entre os conceitos de masculino e feminino que estava na base da instituição da família nas sociedades africana e portuguesa, oposição essa que parece ter sido logo reinterpretada por alguns grupos de descendentes de escravos no Brasil, tirando, ao mesmo tempo, o casamento da sua posição central na estrutura social. De fato, com a escravidão, a família negra foi desfeita, o que pode ter resultado numa transformação do significado e dos valores tradicionalmente associados à oposição entre estas categorias.

Degler, em sua bem documentada comparação da escravidão no Brasil com a dos Estados Unidos, produz algumas evidências de como este processo, provavelmente, se desenvolveu. De acordo com este autor, os donos de escravos não só podiam vender e, certamente, venderam separadamente escravos que eram cônjuges (Degler, 1971:37), mas, também, a maior parte da população escrava jamais se casou ou viveu em uniões consensuais estáveis:

> Antes de 1869... a lei não dava proteção alguma à família escrava no Brasil... um vigoroso comércio interno com escravos desfez muitas famílias, seja com uniões legitimadas pela Igreja ou não. O comércio interno de escravos foi especialmente ativo depois de 1850, quando o tráfico externo estava fechado... (:37-38).

Além disto, também as crianças eram separadas de suas mães pelo tráfico e houve até casos em que os donos venderam seus próprios filhos com mulheres escravas (Degler, 1971:38). Por um longo período histórico, a grande maioria dos escravos não contraiu uniões estáveis nem formou famílias. A falta de interesse na criação de escravos por parte dos escravocratas foi outro fator fundamental. Enquanto nos Estados Unidos prevaleceu uma preocupação em manter o equilíbrio entre o número de mulheres e homens, assim como o reconhecimento e a expectativa de que o acasalamento resultaria, naturalmente, na procriação de filhos (Degler, 1971:63) e, portanto, na reprodução da força de trabalho, no Brasil isto não foi considerado economicamente proveitoso e se optou pela compra de escravos

adultos já capazes de trabalhar, em vez da produção dos mesmos, a curto prazo, mais dispendiosa. A conseqüência desta política mais ou menos generalizada no país foi que

> de fato, as próprias horas durante as quais homens e mulheres podiam permanecer juntos... eram deliberadamente limitadas. Alguns donos restringiram conscientemente a possibilidade de os escravos se reproduzirem, encerrando-os em compartimentos separados durante a noite (Degler, 1971:64).

Outro aspecto desta estratégia foi um enorme desequilíbrio na proporção de homens e mulheres, ao ponto de que

> em algumas plantações mulheres escravas nunca chegaram a existir e, na maioria dos casos, os homens foram, de longe, muito mais numerosos que as mulheres (Degler, 1971:66).

Este desequilíbrio teve, no Brasil, duas outras conseqüências. Uma delas foi um número mais alto de escravos fugidos, o que incidiu na já grande mobilidade horizontal (geográfica) da população negra neste país, enquanto nos Estados Unidos,

> com os escravos mais ou menos distribuídos em unidades familiares, fugir significava para um escravo uma grande perda pessoal, já que deveria deixar para trás mulher e filhos (Degler, 1971:67).

A outra provável conseqüência pode ter sido o curioso decréscimo, tantas vezes mencionado na literatura, da população negra no Brasil (Fernandes, 1969, Saunders, 1958, Bastide, 1974b; vide uma visão crítica em Hutchinson, 1965). O desequilíbrio mencionado pode ter influenciado nas concepções tradicionais dos escravos sobre a oposição e complementaridade dos sexos.

Outro aspecto que pode ter levado a uma transformação das noções que regem as relações entre os sexos é o que pode ser chamado de inimizade ou antagonismo generalizado entre estes. Gilberto Freyre, no seu livro clássico sobre a família escravocrata (1973), fornece evidências suficientes das tensões que caracterizavam as relações entre homens e mulheres das duas raças confrontadas pela escravidão. Outros autores como Bastide (1972 e 1974a), Fernandes (1969), Soeiro (1974), Russell-Wood (1977) e o próprio Degler analisaram diferentes ângulos desta faceta característica da história brasileira (a sociedade norte-americana experimentou-a em grau mui-

to menor, mas o Caribe manteve certas semelhanças com o caso brasileiro — ver, por exemplo, Patterson, 1967 e M.G. Smith, 1953).

Em primeiro lugar, a exploração das mulheres negras por seus amos é bem conhecida e abundam na literatura detalhes dos seus aspectos aberrantes e desumanos. Em segundo lugar, as relações entre os brancos escravocratas e suas mulheres eram também caracterizadas por tensão e, em muitos casos, por ódio manifesto. As mulheres destas famílias eram obrigadas a viver uma vida de reclusão que já foi comparada com o *purdah* das sociedades islâmicas, o que assegurava a pureza de raça dos descendentes e garantia, portanto, a concentração da riqueza pelos brancos (Russell-Wood, 1977). Elas eram destinadas, exclusivamente, ao papel reprodutor e, em muitos casos, observaram com impotência e ressentimento seus maridos buscarem prazer na companhia de mulheres escravas (casos cruéis de vinganças por este motivo são enumerados na obra de Gilberto Freyre). Em terceiro lugar, as relações entre as mulheres e os homens de raça negra também eram tensas e à escassez numérica das primeiras somaram-se outros inconvenientes. Por um lado, os homens não podiam oferecer proteção ou qualquer outro benefício a suas possíveis mulheres; pelo contrário, muito provavelmente eles poderiam tornar-se seus dependentes e uma carga para elas. Assim, muitas mulheres negras rejeitaram casar-se ou tentar qualquer tipo de união com escravos ou seus descendentes. Por outro lado, nos casos em que os homens negros adquiriram meios econômicos e podiam escolher suas cônjuges, eles, sistematicamente, rejeitaram casar-se, unir-se consensualmente ou reproduzir com mulheres da sua cor, fenômeno que já foi descrito na literatura como uma "desvantagem" das mulheres negras na busca de parceiros. Este último é um outro fator freqüentemente invocado pelos autores para tentar explicar o chamado "branqueamento" da população brasileira, isto é, o declínio relativo da população negra do país (Fernandes, 1969, Saunders, 1958 e Bastide, 1974b).

Finalmente, para a mulher escrava e seus descendentes, as condições da escravidão e dos períodos subseqüentes tiveram o efeito de sacudir a relação de subordinação com respeito aos seus pares, à qual teriam sido relegadas nas suas sociedades de origem. Elas tinham mais chances de se empregar nos serviços domésticos ou de serem tomadas como concubinas por seus amos, e por tal razão tiveram, em geral, um contato mais próximo com o estilo de vida das classes altas do que os homens e, portanto, puderam adquirir certas habilidades e conhecimentos que lhes permitira lidar melhor

com aqueles no poder. Estas habilidades, incluindo a possibilidade de recorrer ao comércio ocasional do sexo em situações de necessidade, elas continuaram a ter para sua sobrevivência mesmo depois de terminada a escravidão, enquanto os homens foram maciçamente condenados ao desemprego e, em muitos casos, até expulsos dos trabalhos em que haviam servido por trés séculos, para serem substituídos por imigrantes europeus. Em relação a isto, Landes chegou a sugerir que

> Devido ao fato de a personalidade feminina continuar a modelar-se sobre a base das necessidades primárias da família e dos filhos, é provavelmente menos lesada ou exposta que a dos homens quando a ordem social é destruída, enquanto a destruição social desarraiga violentamente a personalidade masculina das empresas de governo, propriedade e guerra, prestigiosas e intrincadas, embora socialmente secundárias. Sob o regime de escravidão, pois, os homens negros experimentaram uma humilhação provavelmente mais profunda e mais inconsolável que as mulheres (Landes, 1953:56)

De fato, o poder e a autoridade que os homens tradicionalmente podiam exercer sobre suas mulheres e descendentes, mesmo naquelas sociedades africanas onde elas têm maior acesso à independência econômica e a posições de alto *status*, foi minada no Brasil pelas leis de escravidão. Estes homens, então perderam qualquer tipo de controle sobre esposas e filhos e foram expulsos dos papéis sociais que sempre haviam desempenhado. Nenhuma identidade alternativa foi deixada ao seu alcance no que diz respeito às relações familiares. O modelo do *pater familias* branco ficou igualmente fora das suas possibilidades. Com isto, um dos produtos sociais da escravidão foi, provavelmente, não só a mudança dos padrões de comportamento, mas, sobretudo, uma modificação da consciência das pessoas, em particular, no que se refere às concepções do que homens e mulheres representam culturalmente e do que se espera que façam socialmente. Esta situação foi prolongada depois do fim da escravidão como conseqüência da marginalidade econômica a que ficaram condenados os homens de cor.

Como parte deste processo, a própria sexualidade parece ter adquirido um novo significado. Florestan Fernandes atribuiu o chamado "erotismo" do negro brasileiro à desorganização social decorrente da sua condição; embora eu não concorde com o tom valorativo de seus termos, é interessante citá-los:

.... ocorriam relações heterossexuais entre irmãos e irmãs e entre primos e também se formavam pares e grupos homossexuais dos quais podiam participar amigos da vizinhança... Privados das garantias sociais que mereciam e necessitam urgentemente, e deslocados dos centros de interesse vitais para o crescimento econômico e para o desenvolvimento sócio-cultural, eles descobriram no corpo humano uma fonte indestrutível de auto-afirmação, compensação do prestígio e auto-realização ... Nenhuma disciplina interna ou externa sublimou a natureza emocional ou o significado psicológico do prazer sexual ... Foi a escravidão que quebrou estas barreiras ... impedindo a seleção de parceiros e até os momentos de encontros amorosos, forçando uma mulher a servir a vários homens e encorajando o coito como um mero meio de aliviar a carne ... A maneira pela qual o sexo se tornou o tópico central do interesse das pessoas e dominou suas relações sociais, transformando-se numa esfera de expressão artística, competição por prestígio e congenialidade (e, portanto, de associação comunitária), claramente indica a falta de certas influências socializantes que se originam e são controladas pela família...; mas a família não conseguiu estabelecer-se e não teve um efeito sócio-psicológico e sócio-cultural sobre o desenvolvimento da personalidade básica, o controle do comportamento egocêntrico e anti-social, e o desenvolvimento dos laços de solidariedade. Isto pode ser historicamente confirmado com uma simples referência à principal política da sociedade senhorial e escravocrata no Brasil, a qual sempre procurou impedir a vida social organizada da família entre os escravos (Fernandes, 1969:82-85).

Talvez a mudança do comportamento sexual dos afro-brasileiros em relação aos seus antepassados africanos e, particularmente, a freqüência de comportamentos homossexuais característica de alguns grupos, como é o caso do Xangô, possa ser atribuída à igualdade imposta a todos os escravos, homens e mulheres, pelo sistema escravocrata e à conseqüente perda de poder por parte dos primeiros. Esta igualdade resultou da virtual erradicação da instituição da família, já que cada indivíduo era propriedade de um amo. Esta sujeição direta ao dono e o desestímulo sistemático da procriação obliteraram legalmente qualquer forma de organização hierárquica tradicional baseada no parentesco entre escravos ou, pelo menos, dificultaram gravemente sua continuidade. Pode ter acontecido, então, que os escravos e seus descendentes se transformaram, enquanto grupo, na mais elementar, na menos socializada de todas as sociedades possíveis; uma sociedade na qual, tanto as velhas instituições africanas, como as novas luso-brasileiras puderam imprimir somente marcas superficiais. Se isto for verdade, então, torna-se compreensível que a verdadeira natureza indiferenciada da

pulsão sexual tenha-se libertado da repressão imposta pela cultura e tenha transparecido nas práticas dos membros destes grupos.

Resenhando criticamente o tratamento que Lévi-Strauss (1971: 348), dá à mulher, nos seus trabalhos sobre parentesco, Rubin analisa a afirmação desse autor de que a divisão sexual do trabalho não é mais que um artifício para instituir um estado de dependência recíproca entre os sexos (e, assim, garantir a procriação), e comenta:

> ... [Ao dizer que] os indivíduos são encaixados em categorias de gênero para que a cópula seja garantida, Lévi-Strauss chega perigosamente perto de dizer que a heterossexualidade é um processo instituído. Se os imperativos biológicos e hormonais fossem tão determinantes como a mitologia popular os considera, não seria necessário promover uniões heterossexuais por meio da interdependência econômica. (Rubin, 1975:180).

Desta maneira, para Rubin, a oposição entre homens e mulheres, "longe de ser uma expressão das diferenças naturais..., é a supressão de similaridades naturais" e "requer a repressão, nos homens, de quaisquer que sejam os traços 'femininos' de comportamento na versão local e nas mulheres, daqueles traços definidos localmente como 'masculinos' ", com a finalidade cultural de opor uns aos outros. Este processo resulta num "sistema sexo/gênero" que a autora descreve como "o conjunto de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica num produto da atividade humana e através dos quais tais necessidades sexuais são satisfeitas" (Rubin, 1971:159). Segundo Rubin, em todas as sociedades, a personalidade individual e os atributos sexuais são "generizados", isto é, forçados pela cultura e adequar-se à "camisa de força do gênero" (:200). Tais sistemas sexo/gênero "não são emanações ahistóricas da mente humana" mas "produtos da atividade humana, que é histórica" (:204). É, então, historicamente que o componente homossexual da sexualidade humana é suprimido como parte do processo de imposição do gênero sobre os indivíduos e com a finalidade de garantir a existência e a continuidade da instituição do matrimônio. Desta perspectiva, torna-se compreensível que, apesar de muitas sociedades humanas aceitarem a existência de homossexuais (vide resenha do registro antropológico existente sobre os casos mais conhecidos em Fry e MacRae, 1985:33-45), e ainda outras, o casamento entre pessoas do mesmo sexo (é clássico o exemplo relatado na literatura por Evans-Pritchard, em 1945 e 1951, e vide resenha sobre o tema em O'Brien, 1977), isto não abala o processo

mesmo de generização, já que, para estes casais existirem, eles devem, outra vez, transformar-se em equivalentes sociais dos casais heterossexuais, isto é, traduzir sua relação em termos de gênero. Seus membros passam, então, a ser concebidos como homens e mulheres sociais: "uma união de sexos opostos socialmente definidos" (Rubin, 1975:181), ou um casamento "entre os papéis conceituais de homem e mulher" (Rivière, 1971:68).

Mas, no caso brasileiro, os fatores que acabo de vincular ao regime escravocrata podem ter determinado um afrouxamento dos imperativos que, tradicionalmente, regeram a construção do gênero e a conseqüente determinação genérica da sexualidade. Isto não significa que a homossexualidade tenha sido diretamente promovida, mas que a heterossexualidade, de acordo com o sugerido por Rubin, pode ter perdido seu papel central, deixando a escolha aberta às oposições individuais.

De outro ponto de vista, Ortner e Whitehead sugerem que "um sistema de gênero é, em si mesmo, primeiramente e sobretudo, uma estrutura de prestígio ... Sendo os homens, enquanto homens, superiores ... em toda sociedade conhecida" (1981:16). De acordo com estas autoras, as estruturas de prestígio são tão relevantes para "generizar" a sociedade que a própria forma que a sexualidade assume depende delas. Assim, o erotismo é tão condicionado por preocupações de ordem social que, pesquisando as estruturas subjacentes da fantasia em diferentes sociedades, os estudiosos acham "um universo de psiques ansiosas por *status*, onde, por um lado, insiste-se numa direção na qual o erótico ameaça o acesso a posições sociais almejadas e, por outro, tenta-se descobrir de que maneiras este último pode ser evitado" (:24). Se for assim, é possível que o colapso da estrutura hierárquica familiar e conseqüente nivelamento das relações entre homens e mulheres escravos tenha tido um efeito liberador sobre seu erotismo. Pelo fato de os esravos, especialmente os homens, terem tido pouco acesso às estruturas de prestígio vigentes, o erotismo pode ter perdido a orientação hierárquica entre eles. Além disto, não deve ser esquecido o fato de que, apesar de sempre freqüente as relações sexuais entre brancos e pretas ou mulatas, os casamentos racialmente mistos foram e continuam a ser muito raros, podendo-se dizer que a mistura das duas sociedades nunca foi efetiva no nível institucional, e os negros, enquanto grupo social, foram maciçamente mantidos fora das estruturas de prestígio vigentes e das famílias da sociedade branca brasileira (ver por exemplo Ianni, 1972:123-129, 137). Por outro lado, como já foi

dito, a família negra não conseguiu abrir-se caminho ao longo dos anos de escravidão, nem depois. Com isto, é possível que a sexualidade e suas formas prescritas de expressão tenham-se liberado do filtro ideológico que escurece sua verdadeira essência e que transforma o erotismo em meio apto à negociação por prestígio. A ênfase na heterossexualidade, então, se não desapareceu, foi, provavelmente, debilitada e, tal como se depreende da análise de Rubin, quando a heterossexualidade deixou de ser promovida ativamente pelos mecanismos da cultura, ela continuou apenas como uma das opções possíveis e não mais como a prática exclusiva e "natural".

Há poucos dados históricos sobre a sexualidade durante a escravidão. Bastide, no seu intento de abordagem psicanalítica do cafuné, sugere que ele constitui uma sublimação da proclividade homossexual entre as mulheres e enumera abundantes alegações de lesbianismo entre meninas e mulheres de diferentes classes sociais levadas às cortes da Inquisição na Bahia e Pernambuco (Bastide, 1959). Em outra publicação, o mesmo autor procura uma explicação para o grande número de homens homossexuais no culto, apontando a presença de escravos islamizados entre os quais a homossexualidade teria sido freqüente, segundo Bastide, assim como a prática de encerrar, separadamente, homens e mulheres nas horas de descanso (Bastide, 1954:93-94). Ele acrescenta que a prática contemporânea de atribuir santos femininos a homens pode reforçar esta propensão à homossexualidade, já que os induz a desenvolver os aspectos femininos de sua personalidade. Mais recentemente, Mott (1982 a e b) fez um levantamento dos casos de homossexualidade no Brasil colonial e escravocrata. João Trevisan, em publicação deste ano, também oferece abundantes exemplos das acusações de sodomia e homossexualidade nas cortes coloniais da Inquisição e defende a tese de que o luxo de um "desejo indômito" (1986:34) seria uma característica da experiência histórica brasileira.

Além das explicações de cunho histórico dadas por Bastide, outros autores tentaram entender a importância numérica dos homossexuais, apoiando-se em aspectos contemporâneos dos cultos afro-brasileiros na Bahia (Landes, 1940), no Recife (Ribeiro, 1969) e em Belém (Fry, 1977). No primeiro caso, Landes presume que, devido a ser o culto um "matriarcado" (as mulheres detêm o poder no seu papel de mães de santo), "o candomblé proporciona amplas oportunidades" para os homens que "querem ser mulheres" (1940: 394). No segundo caso, argumenta-se que o culto é procurado por homossexuais ou homens "com problemas de ajustamento sexual"

porque ele satisfaz a sua necessidade de estar em companhia de mulheres e "exibir seus maneirismos ou identificar-se com deidades femininas", e porque é um modo de achar compensação pelas frustrações que sofrem na sociedade envolvente. Assim, nos diz Ribeiro, o culto "não pode ser tido como responsável pelos seus desvios sexuais" (Ribeiro, 1969:119); a visão preconceituosa do autor torna-se evidente nos termos da sua argumentação. Finalmente, Fry, inspirado por Mary Douglas, Peter Brown e Ioan Lewis, sugere que, devido aos poderes mágicos serem relacionados com a periferia da sociedade, não surpreende que também sejam associados com as pessoas definidas como marginais (1977:120-121). Todos estes autores mencionam, em algum ponto de seus argumentos, que os homens podem dançar possuídos por espíritos femininos e identificar-se com estes, e que o culto lhes oferece a possibilidade de sobressaírem no desempenho de tarefas domésticas, reservadas às mulheres na sociedade mais ampla. Nenhum destes autores abordou a forte presença da homossexualidade feminina.

Quanto a mim, vejo a homossexualidade masculina e feminina como formando parte da gama de comportamentos normais dos componentes das casas estudadas e, por isto, pareceu-me apropriado buscar a raiz desta peculiaridade na história do grupo. Quero advertir que isto não significa procurar uma explicação para a homossexualidade mesma, que é parte da natureza do homem, mas tentar entender como aquilo que contravém as normas da sociedade brasileira não contravém as normas do Xangô. Se o que aqui proponho é correto, o trauma imposto pela escravidão aos velhos sistemas de parentesco permitiu a emergência das formas de sexualidade que eles reprimiam. Estas formas, então, tradicionalizaram-se e foram descritas por muitos dos meus informantes como "um costume" entre o povo do culto. Mais do que a uma mudança aparente de comportamento, tento apontar para o que considero uma reformulação das categorias cognitivas relativas ao gênero e à sexualidade e, portanto, à concepção do eu e da identidade entre os membros do culto Xangô da tradição Nagô do Recife. Fica ainda por analisar a maneira em que fatores como os que pretendi iluminar podem ter afetado estas mesmas categorias e os comportamentos que elas ordenam entre classes que não passaram pela experiência direta da sujeição no regime escravista, assim como avaliar a incidência desta experiência na visão do mundo e no comportamento desses outros setores da sociedade brasileira.

Não foram apenas os padrões tradicionais de casamento e sexualidade que parecem ter-se alterado com o colapso social causado pela escravidão, mas também a noção mesma de relacionamento "de sangue" ou substância biogenética. De fato, como foi dito, não só encontrei difundido o costume da homossexualidade e uma atitude militante contra o matrimônio, mas também uma preferência explícita pelas relações de parentesco fictício, seja as de mãe ou pai de criação — filhos de criação, seja as constituídas pela família de santo. Os dados biológicos relacionados a sexo e nascimento são, consistentemente, relativizados pela ideologia, pelas normas e pelas práticas dos membros do culto. Os traços da personalidade individual, expressos através da atribuição de um santo, têm preeminência sobre atributos biológicos do sexo, assim como os parentes "de santo" têm preeminência sobre os "de sangue". Como vimos no começo deste trabalho, todas estas noções e valores estão representados nas descrições dos orixás contidas nos mitos.

É também no processo histórico da escravidão que podem ser buscadas as raízes desta ênfase no parentesco fictício. Mintz e Price, numa tentativa conjunta de aplicar a análise antropológica ao passado afro-norte-americano, registram que os escravos

> Defrontados com a ausência de parentes verdadeiros, ... igualmente modelaram seus novos vínculos sociais sobre aqueles do parentesco, freqüentemente tomando emprestados os termos usados por seus amos para denominar seu relacionamento com pessoas da mesma idade e outras mais velhas — "bro", "uncle", "auntie", "gran", etc. (Mintz e Price, 1976:35).

De fato, estas pessoas, tendo às vezes que suportar "imposições terríveis e, geralmente inevitáveis", bem como "o poder total" dos amos, necessitaram "gerar formas sociais que permitissem sua adaptação, ainda sob estas condições difíceis" (:35). Quem sabe, este mesmo tipo de formas de parentesco fictício, freqüentemente transitório, foram também o antecedente da família de santo no Brasil. Além disso, a separação de mãe e filhos, de acordo com os interesses do tráfico, ou a impossibilidade delas de criá-los devido ao duro regime de trabalho, doenças e morte prematura, pode ter originado o valor positivo atribuído ao parentesco de criação sobre o que eles descrevem como parentesco "legítimo", ou seja, o biogenético. O mesmo fato de que as mulheres negras, muitas vezes, tiveram que servir como babás das crianças brancas, devotando muitos anos das suas vidas a estas, pode também ser uma resposta a esta preferência.

2. *Mobilidade (ou transitividade) de gênero: a relativização do biológico no complexo simbólico do Xangô.*

Como espero ter ficado claro nas seções precedentes, apesar de os laços de sangue serem considerados de importância secundária, de todo modo, os termos de parentesco são usados e as relações familiares servem de modelo para a rede de relações chamadas família de santo. Da mesma maneira, as noções de masculino e feminino, tal como são definidas pela ideologia das instituições brasileiras, são também usadas, apesar de seu significado ser subvertido pela própria forma em que elas são aplicadas a indivíduos particulares para classificá-los. Por este último fator, o culto Xangô proporciona um caso útil para testar se o "gênero enquanto esquema cognitivo" (Lipsitz Bem, 1979: 1052) tem caráter histórico ou é imanente à natureza humana.

Archer e Lloyd, aplicando o modelo de Bateson, sustentam que "o potencial para classificar e atuar sobre a base de categorias, tais como a de macho e fêmea" é inato (Archer e Lloyd 1982: 211-212), embora o conteúdo associado a estas categorias dependa de influências ambientais externas. Em relação a essa questão Lipsitz Bem toma a posição exatamente oposta, sugerindo que é a prática da heterossexualidade e a "onipresente insistência da sociedade na importância da dicotomia de gênero" que faz com que os indivíduos "organizem a informação, em geral, e seus conceitos de si mesmos, em particular, em termos de gênero" (Lipsitz Bem, 1981:362). Lipsitz Bem argumenta daí, que, numa sociedade constituída por indivíduos andróginos — isto é, indivíduos "não tipificados por sexo" que são "flexívelmente masculinos ou femininos segundo as circunstâncias" porque "incorporam o masculino e o feminino dentro de si mesmos" —, os conceitos de masculino e feminino tornar-se-ão ultrapassados juntamente com a "ênfase gratuita" no "processamento com base no esquema de gênero" (1981:362-363).

> Em síntese, as condutas humanas e os atributos de personalidade deverão deixar de ter gênero e a sociedade deverá deixar de projetar gênero em situações que são irrelevantes para a a genitália... Serão eliminados os artificiais imperativos do gênero sobre a singular combinação de temperamento e conduta própria de cada indivíduo (1981:363).

Como mostrei, o desestímulo da reprodução pela política escravocrata no Brasil, juntamente com uma série de fatores relacionados, parece ter liberado pelo menos em alguns meios, as práticas

sexuais de interesse funcional na heterossexualidade. Sugiro que com isto, emergiu uma sociedade onde a opção pela heterossexualidade e a opção pela homossexualidade ficaram igualmente abertas à preferência individual, gerando-se uma nova maneira de operar com a oposição feminino-masculino. De fato, os membros do culto Xangô podem ser considerados uma instância da "sociedade andrógena" postulada por Lipsitz Bem. Contudo, invalidando a predição de Lipsitz Bem, o esquema cognitivo de gênero não desapareu, mas sim, foi, efetivamente, liberado da camisa de força das associações obrigatórias entre dados da natureza (representados no ritual), papéis sociais (desempenhados na família de santo), personalidade (expressa no santo da pessoa) e sexualidade. Conseqüentemente, entre os membros do Xangô, a identidade pessoal caracteriza-se por um certo grau do que se poderia denominar "mobilidade de gênero" (que Lipsitz Bem chama de androginia) o que significa que os indivíduos podem, em momentos diferentes e de acordo com a situação, invocar componentes diversos de gênero que formam parte de sua identidade e, assim, transitar da identificação com uma categoria de gênero a outra fluidamente. Resumindo, embora os membros do culto continuem usando este tipo de categorias, sua concepção da sexualidade pode ser descrita como "não essencialista":

> 'essencialismo' ... é a compreensão da sexualidade ou a prática sexual como "uma essência", "uma parte da natureza humana" ou "inerente" ... Em outras palavras, o sexual é visto como tendo a ver com uma característica permanente baseada na constituição biológia da pessoa. É fixo e imutável (Ettorre, 1980:26).

Uma postura de caráter não essencialista permeia três conjuntos de noções da visão do mundo de Xangô: 1) a negação do imperativo do fundamento natural (o que Schneider 1977 denominou "substância física compartilhada", ou "aparentamento biológico") como base de relacionamentos caracterizados pela solidariedade mútua e organizados de acordo com o modelo da família; 2) a negação do fundamento "natural" das categorias de gênero, isto é, a decomposição do sistema sexo/gênero em suas partes constitutivas, que não são vistas como interdependentes; e 3) a negação do fundamento "natural" da relação materna, isto é, a decomposição da equivalência entre mãe progenitora e mãe de criação. Ainda mais, é na figura de Iansã, "a rainha dos espíritos", que o axioma não essencialista do culto encontra sua expressão mais sintética: Iansã

foi homem e se transformou em mulher, tem corpo de mulher e determinação masculina, rejeita a maternidade, e é um orixá de guerra e defensor da justiça.

Com sua relativização do biológico e seu peculiar tratamento da identidade de gênero, os membros do Xangô postulam a independência da esfera da sexualidade, deixando transparecer a premissa implícita na fluidez e liberdade do desejo humano, só com dificuldade subordinável a categorias essenciais ou identidades rígidas. Tal premissa aproxima o pensamento do Xangô ao pensamento ocidental contemporâneo que descobre o "nomadismo" do desejo e levanta suspeitas contra todo intento de "reterritorialização" do sexual onde "a multiplicidade nômade dos relacionamentos circunstanciais" (Perlongher, 1986:10) seja substituída por identidades de ordem social ou psicológica. É possível, então, que esta premissa fundamental da visão do mundo do Xangô esteja no cerne do fato, tão repetidamente mencionado na literatura, da afinidade entre esse tipo de culto e a vivência homossexual.

BIBLIOGRAFIA

ARCHER, John e Barbara LLOYD. *Sex and Gender*. Londres: Penguin. 1982.

AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose. A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

——————. "Psicanálise do Cafuné" In *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Anhambi, 1959.

——————. "Dusky Venus, Black Apollo" In *Race and Social Difference* (P. Baxter e B. Sansom, org.). Londres: Penguin, 1972.

——————. "Le Principe d'Individuation" In *La Notion de Personne en Afrique Noire* (Colloques Internationaux du C.N.R.S. 544:3-43). Paris: Centre National de la Recherce Scientifique, 1973.

——————. "Introduction" in *La Femme de Couleur en Amérique Latine* (Roger Bastide, org.). Paris: Anthropos, 1974a.

——————. "Les Données Statistiques: Brésil" In *La Femme de Couleur en Amérique Latine* (Roger Bastide, org.). Paris:: Anthropos, 1974b.

——————. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978

BINON-COSSARD, Giselle "A Filha de Santo" In *Oloorisa. Escritos sobre a Religião dos Orisas* (Carlos E. Marcondes de Moura, org.). São Paulo: Agora, 1981.

CARVALHO, José Jorge. *Ritual and Music of the Sango Cults of Recife, Brazil*. Tese de doutoramento: The Queen's University of Belfast, 1984.

CLARKE, Edith. *My Mother who Fathered Me.* Londres: George Allen & Unwin, 1957.

DEGLER, Carl. *Neither Black Nor White. Slavery and Race Relations in Brazil and the United States.* Nova Iorque: The Macmillan Company, 1971.

ETTORRE, Elizabeth M. *Lesbians, Women and Society.* Londres: Routledge and Kegan Paul, 1980.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Some Aspects of Marriage and The Family Amon The Nuer.* Rhodes — Livingstone Papers, N.° 11. London: Oxford University Press, 1945.

————————. *Kinship and Marriage Among The Nuer.* London: Oxford University Press, 1951.

FERNANDES, Florestan. *The Negro in Brazilian Society.* Nova Iorque: Columbia University Press, 1969.

FRAZIER, E. Franklin. The Negro Family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review* 7(4):465-478, 1942.

————————. "Rejoinder" ao artigo de M. Herskovits: "The Negro in Bahia, Brazil". *American Sociological Review* 8(4):402-404, 1943.

FREUD, Sigmund. *Three Contributions to the Theory of Sex.* New York: Dutton, 1962.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal.* Rio de Janeiro: José Olímpio, 1973.

FRY, Peter. Mediunidade e Sexualidade. *Religião e Sociedade* 1:105-125, 1977.

FRY, Peter e Edward MACRAE. *O que é Homossexualidade.* São Paulo: Abril/Brasiliense, 1985.

GIDDENS, Anthony. *Central Problems in Social Theory.* Londres: The Macmillan Press Ltd., 1979.

HERSKOVITS, Melville J. "The Negro in Bahia, Brazil: a problem of method". *American Sociological Review* 8:394-402, 1943.

————————. *The New World Negro* (Frances Herskovits, org.). Bloomington: Indiana University Press, 1966.

HUTCHINSON, Bertram. 'Colour, Social Status and Fertility in Brazil. *América Latina* 8(4):3-25, 1965.

IANNI, Octavio. *Raças e Classes Sociais no Brasil.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

KING, Charles E. "The Negro Maternal Family: a Product of an Economic and a Culture System. *Social Forces* 24:100-104, 1945.

LANDES, Ruth. "A Cult Matriarchate and Male Homossexuality. *Journal of Abnoral and Social Psychology* 25:386-397, 1940.

————————. "Negro Slavery and Female Status. *Journal of the Royal African Society* 52:54-57, 1953.

————————. *A Cidade das Mulheres.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LEACOCK, Seth e Ruth LEACOCK. *Spirits of the Deep. A Study of an Afho-American Past: A Caribbean Perspective.* Filadélfia: Insti-

LEPINE, Claude. "Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé Nago In *Oloorisa. Escritos sobre a religião dos orisas* (Carlos E. Marcondes de Moura, org.). São Paulo: Agora, 1981.

LEACH, Edmund. "Social Anthropology: A Natural Science of Society?". Radcliffe-Brown Lecture 1976 — *Proceedings of the British Academy* vol. LXII. Oxford: Oxford University Press, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "The Family" in *Man, Culture and Society* (H. Shapiro, org). Londres: Oxford University Press, 1971.

————————.*El Hombre Desnudo*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1983.

LIPSITZ BEM, Sandra. "The Measurement of Psychological Androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42:155-162, 1974.

————————. "Sex Role Adaptability, One Consequence of Psychological Androgyny. *Journal of Personality and Social Psychology* 31:634-643, 1975.

————————. Theory and Measurement of Androgyny: a Reply to the Pedhazur-Tetenbaum and Locksley-Colten Critiques. *Journal of Personality and Social Psychology* 37(6):1047-1054, 1979.

LIPSITZ BEM, Sandra. "Gender Schema Theory: a Cognitive Account of Sex Typing. *Psychological Review* 88(4):354-364, 1981.

MILLER, Jean Baker. *Towards a New Psychology of Women.* Londres: Penguin, 1979.

MINTZ, Sidney e Richard PRICE. *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective.* Filadélfia: Institute for the Study of Human Issues, Occasional Papers in Social Change, 1976.

MITCHELL, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism.* London: Penguin Books, 1982.

MOTT, Luis. *Escravidão e Homossexualidade.* Salvador, 1982a. mimeo).

————————. *Os Sodomitas no Brasil Colonial*. Salvador, 1982a (mimeo).

MOTTA, Roberto "Proteína, Pensamento e Dança. Estratégias para Novas Investigações Antropológicas sobre o Xangô do Recife. *PIMES. Comunição de Cultura e Economia da Universidade Federal de Pernambuco* 16:13-29, 1977.

O'BRIEN, Denise. "Female Husbands in Southern Bantu Societies" In *Sexual Stratification. A Cross-Cultural View.* (Schlegel, Alice, org.). New York: Columbia University Press, 1977.

ORTNER, Sherry B. e Harriet WHITEHEAD. "Accounting for Sexual Meanings" In *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality* S. Ortner e H. Whitehead, (org). Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

OTTERBEIN, Keith. "Caribbean Family Organization: a Comparative Analysis. *American Anthropologist* 67:66-79, 1965.

PATTERSON, Orlando. *The Sociology of Slavery. Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica.* Nova Iorque: Macgibbon and Kee, 1967.

PERLONGHER, Néstor. "O Michê é Homossexual? ou: A Política da Identidade". Comunicação apresentada na XV Reunião da ABA, Curitiba, 1986.

RIBEIRO, René. "On the Amaziado Relationship and Other Problems of the Family in Reife (Brazil). *American Sociological Review* 10:44-51, 1945.

————————. "Personality and the Psychosexual Adjustment of Afro-Brazilian Cult-members. *Journal de la Societé des Américanistes* LVIII:109-119, 1969.

——————. "Psicopatologia e Pesquisa Antropológica. *Universitas* 6-7:123-134, 1970.
——————. *Cultos Afro-Brasileiros do Recife.* Recife: IJNPS, 1978.
RIVIÈRE, Peter. "Marriage: A Reasssessment" In *Rethinking Kinship and Marriage* (Rodney Needham, org). London: Tavistock Publications, 1971.
RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women; Notes on the 'Political Economy' of Sex" In *Toward an Anthropology of Women* (Rayna Reiter, org.) Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.
RUSSELL-WOOD, A.J.R. "Women and Society Colonial Brazil." *Journal of Latin American Studies* 9(1):1-34, 1977.
SAUNDERS, J.V.D. *Differential Fertility in Brazil.* Gainesville: University of Florida Press, 1958.
SCHNEIDER, David. "Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship" In *Symbolic Anthropology* (J. Dolgin, D.S. Kemnitzer e D. Schneider, org.). Nova Iorque: Columbia University Press, 1977.
SEGATO, Rita Laura. A *Folk Theory of Personality Types: Gods and their Symbolic Representation by Members of the Sango Cult in Recife. Brazil.* Tese de Doutoramento, The Queen's University of Belfast, 1984.
SILVERSTEIN, Leni M. "Mãe de Todo Mundo; Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade* 4:143-171, 1979.
SMITH, M. G. "Some Aspects of Social Structure in the British Caribbean About 1829". *Social and Economic Studies* 1(4):55-79, 1953.
SMITH, Raymond T. *The Negro Family in British Guiana.* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1956.
——————. "The Nuclear Family in Afro-American Kinship. *Journal of Comparative Family Studies* 1:55-70, 1970.
SOEIRO, Susan A. "The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Baria, 1977-1800. *Hispanic American Historical Review* 54:209-232, 1974.
STACK, Carol B. "Sex Roles and Survival Strategies in an Urban Black Community" In *Woman, Culture and Society* (M. Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere, org.). Stanford: Stanford University Press, 1974.
TANNER, Nancy. "Matrifocality in Indonesia and Africa, and among Black Americans" In *Woman, Culture and Society* (M. Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere, org.). Stanford: Stanford University Press, 1974.
TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso.* São Paulo: Ed. Max Limonad, 1986.
VERGER, Pierre. *Orixás. Deuses Iorubás na Africa e no Novo Mundo.* Salvador: Corrupio, 1981.
WILLIAMS, Jennifer A. "Psychological Androgyny and Mental Health" In *Women. Sex Role Stereotyping* (O. Hartnett, G. Boden e M. Fuller, org.). Londres: Tavistock Publications, 1979.
WILLIAMS, John e Susan BENNETT. "The Definiton of Sex Stereotypes Via the Adjective Check List. *Sex Roles* 1(4): 327-337, 1975.